ISSN 1016-9857

"El justo como la palma florecerá"

PASOS

REVISTA
PASOS ESPECIAL

Una publicación del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI)
SAN JOSE-COSTA RICA

TEOLOGIA LATINOAMERICANA DE LA LIBERACION

CONTENIDO

• Presentación.....1
Consejo Editorial

• La teología de la liberación en el contexto económico-social de América Latina: economía y teología o la irracionalidad de lo racionalizado.....4
Franz J. Hinkelammert

• La Teología de la Liberación como pensamiento latinoamericano.....19
Helio Gallardo

• El espíritu protestante en el quehacer de la Teología de la Liberación.....30
José Duque

• Hermenéutica de la liberación (teoría para una Lectura Comunitaria de la Biblia).....37
Pablo Richard

PRESENTACION

Los primeros escritos sistemáticos de la Teología latinoamericana de la Liberación, *Opresión/Liberación. Desafío a los cristianos*, de Hugo Assmann, y *Teología de la Liberación. Perspectivas*, de Gustavo Gutiérrez, se publicaron en 1971. Social y políticamente, la década del sesenta y el inicio de la década del setenta parecieron ser tiempos de compromisos fundados en certezas. El triunfo inicial de la Revolución Cubana (1959) fue un referente que cuestionó en su base los esfuerzos del desarrollismo reformista capitalista y, en el mismo movimiento, reforzó la confianza en que la voluntad de los pueblos, orientados por análisis objetivos y liderazgos políticos y éticos efectivos, llevarían al subcontinente a la transformación de las condiciones que mantenían a sus mayorías sociales en la subhumanidad.

NUMERO ESPECIAL
5/1995

Al impacto político y cultural de la Revolución Cubana se añadió el aporte intelectual y académico de la Teoría de la Dependencia. Según este pensamiento, los procesos de empobrecimiento que sufrían nuestras sociedades no podían ser superados en el marco del sistema capitalista.

La opción socialista, la alternativa e incluso la revolución, resultaron entonces no sólo conceptos legítimos sino que también realidades históricas. Para los creyentes y para los teólogos profesionales —que reemprendían el camino de historización de su fe en el clima abierto por el Concilio Vaticano II e Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL)— las demandas y realizaciones de las mayorías de latinoamericanos empobrecidos ya no podían ser desoídas. El Sínodo regional de Medellín (1968) condensó esta atención que deseaba prolongarse como proyecto. Escribieron allí los obispos:

> Un sordo clamor brota de millones de hombres pidiendo a sus pastores una liberación que no les llega de ninguna parte [1].

Existía en esta declaración un reconocimiento y, a la vez, un exceso. Los pueblos no pedían a sus obispos o iglesias la liberación, sino que aspiraban a dársela a sí mismos. Para los creyentes, resultaba el tiempo de recuperación política y liberadora de su fe. A diferencia de los obispos, el movimiento Cristianos por el Socialismo mostró, no sin pugnas, una tendencia a disminuir el perfil del creyente en los procesos revolucionarios y a enfatizar el compromiso con la lucha liberadora entendida como despliegue del movimiento popular. Enfatizaron, en 1972:

> Hay que incorporarse a la revolución bajo la dirección de las vanguardias organizadas del pueblo; en la misma actividad revolucionaria aparecerán espontáneamente los auténticos valores cristianos [2].

Sin duda, se trataba de una época de compromisos referidos a certezas. Y en este clima surgieron las primeras discusiones de la Teología latinoamericana de la Liberación.

Las certezas probablemente derivaban de tres movimientos: una confianza en la Razón apuntaba hacia la mediación científica, socio-analítica, de la Teología. Una confianza en la Verdad Moral sostenía el compromiso concreto con la marcha de la Historia en la que coincidían el sentido del Espíritu y la lucha de clases. Una confianza en la Gracia otorgaba carácter íntimo y místico, salvífico, al compromiso histórico.

Tres décadas después, estas certezas y confianzas, de forma diversa, quizás no se hayan esfumado, pero han sido radicalmente interpeladas confirmando que la Teología de la Liberación, para ser, necesita materializarse como *teología viva*, es decir como una que enfrenta los nuevos problemas históricos y sociales que desafían su fe produciendo conocimientos nuevos.

Por señalar sólo algún aspecto de la novedad histórica que enfrentan las sociedades latinoamericanas de finales de siglo, y especialmente sus pueblos, el movimiento popular —además de desagregado, precarizado y ensimismado— ya no puede ser imaginado como una masa unitaria y homogénea dirigida por vanguardias esclarecidas que lo conducirán inevitablemente a una victoria final que toma la forma de algún socialismo. Hoy el socialismo parece imposible o irrisorio, las vanguardias ilustradas han desaparecido entre la corrupción, su desgaste y la caída de las sociedades del socialismo histórico, y el movimiento popular se descompone en las prácticas de diversos actores sociales cuya resistencia, lucha y transformación puntuales no parecen adscribirse a un único proyecto de liberación social. Ante este panorama, muchos intelectuales declaran, si no el final de la Historia, al menos la muerte de la revolución.

Como paradoja, el final de la Historia y la muerte de la revolución son acompañados por una acentuación del malestar cultural y la multiplicación de las experiencias de contraste signadas como exclusión, precarización, descampesinización, adultocentrismo, patriarcalismo, destrucción ambiental tanto natural como social, idolatría, racismo y etnocentrismo. Nunca se evidenció tanto el empobrecimiento físico y cultural de los diversos sectores sociales que configuran al pueblo latinoamericano como en este final del siglo. El desafío de la Teología latinoamericana de la Liberación: hablar de Dios y convocarlo en un contexto deshumanizado e injusto, tampoco ha sido nunca tan radicalmente urgente como ahora. Para el creyente, se ha reforzado la exigencia de discernimiento y compromiso que buscan y construyen la transformación.

Discernimiento, compromiso y transformación no son posibles hoy sin discusión responsable y sin multiplicar los interlocutores convocados al debate. Los análisis contenidos en este número especial de *Pasos* sobre Teología de la Liberación procuran contribuir a este debate. Todos ellos pertenecen a investigadores del Departamento Ecuménico de Investigaciones.

Franz J. Hinkelammert examina el despliegue de la Teología latinoamericana de la Liberación como teología concreta y las oposiciones que ha despertado su interpretación de la ortodoxia cristiana como ortopraxis. Como teología concreta, la Teología de la Liberación tiene que desarrollarse mediante la discusión teórica entre economía y teología. Afirmado en este criterio, Hinkelammert muestra que de la negación inicial de la Teología de la Liberación se ha pasado hoy a construir una anti-teología de la liberación que es una inversión de la primera. El punto central de esta inversión es la imposibilidad de la anti-teología de la liberación para reconocer al pobre como un sujeto humano, como una producción de todos nosotros. Desde esta constatación, Hinkelammert privilegia dos líneas de discusión para la Teología latinoamericana de la Liberación en la coyuntura actual: la crítica de la economía política liberal y su utopización de la ley del mercado, y la recuperación de la tradición cristiana de una teología crítica de la ley, entendida como el problema de la irracionalidad de lo racionalizado. Su conclusión es que la soberanía del sujeto humano frente a la ley sostiene tanto una opción por los pobres efectivamente liberadora como la necesidad de

---

[1] *Medellín*, Pobreza, 2.

[2] *Los cristianos y el socialismo. Primer encuentro latinoamericano*, pág. 223. Siglo XXI.

una crítica radical no sólo del capitalismo sino de la modernidad.

Reproducimos luego la exposición con que Helio Gallardo inauguró el ciclo de charlas que sobre Teología latinoamericana de la Liberación ofreció el DEI durante 1994. El trabajo, aunque básicamente informativo, asocia "empobrecido" con ausencia de plenitud y liga, por consiguiente, la Teología de la Liberación y los movimientos socio-políticos que son su referente histórico, con la constitución de sujetos y sus prácticas de fe antropológica.

José Duque, en *El espíritu protestante en el quehacer de la Teología de la Liberación*, interpreta la coyuntura latinoamericana como un momento de gracia que enfrenta a una precariedad extrema. En momentos como éste, el espíritu protestante, entendido como rechazo a la injusticia y a todo inmovilismo histórico, aparece revitalizado tanto por la tradición de la Teología latinoamericana de la Liberación, que hizo del empobrecido su lugar teológico, como por las luchas diversas de los actores sociales emergentes que hacen de su construcción de identidad y de su fe un riesgo. En este momento, señala Duque, la Teología de la Liberación ya no es tarea de unos cuantos, sino práctica de multitudes, en todas las iglesias y movimientos.

Pablo Richard desarrolla en su *Hermenéutica de la Liberación* el análisis de lo que es para él la teoría sistemática y crítica de la Lectura Comunitaria de la Biblia, un movimiento ecuménico y macroecuménico que se constituye como animador espiritual de la transformación global de la sociedad. Esta transformación pasa por la reconfiguración de la sociedad civil, por la reconstrucción, en su interior, del Espíritu, y por la recuperación popular de las Sagradas Escrituras. Para Richard, la constitución de un espacio hermenéutico comunitario para la vivencia e interpretación de la Palabra de Dios constituye una particularización decisiva en el despliegue de la Teología latinoamericana de la Liberación como mediación en la Historia de la Salvación.

Cuatro análisis que, en su diversidad, buscan contribuir a la discusión que hoy demanda, desde su historia, la Teología latinoamericana de la Liberación.

Consejo Editorial

Julio, 1995.

SEMINARIO DE INVESTIGADORES INVITADOS 1996

El DEI ofrece un espacio de encuentro y discusión a todos los investigadores, con y sin experiencia académica, que se interesan en realizar análisis crítico de la realidad latinoamericana y caribeña y en intentar pensar prácticas alternativas.

El seminario se extiende entre finales del mes de febrero y junio de 1996 y se realiza en las instalaciones del DEI, San José de Costa Rica.

El DEI ofrece a los participantes beca completa durante su estadía en Costa Rica y pasajes hasta por un total de US$1.200 (dólares).

Son expositores durante el Seminario:

Elsa Tamez, Franz J. Hinkelammert, Pablo Richard y Helio Gallardo.

Las solicitudes de beca pueden realizarse entre los meses de enero a octubre. La información más detallada sobre el Seminario debe solicitarse a la Secretaría Ejecutiva del Programa:

Sra. Marú Salas
Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado 389-2070
Sabanilla, San José-Costa Rica.

SEMINARIO BIBLICO LATINOAMERICANO
CALLE 3, AVENIDAS 14 Y 16 · FAX: (506) 233-7531
TELEFONOS: 233-3830 · 221-9162

APDO. 901-1000
SAN JOSE

SAN JOSE
COSTA RICA, C.A.

8 de marzo de 1995

CARTA CIRCULAR A UN MILLON DE MUJERES

Para llevar adelante una buena educación teológica que responda a las realidades cultural, socio-económica y eclesial del continente latinoamericano y caribeño, se necesitan nuevos modelos educativos. El Seminario Bíblico Latinoamericano, desde hace algunos años ha puesto en práctica un modelo descentralizado, integral y personalizado. Ello ha beneficiado a amplios sectores que no tenían acceso a la educación media o avanzada, por dificultades económicas o de desplazamiento a Costa Rica.

Queremos fortalecer este modelo educativo porque para las mujeres ha sido una alternativa buena para su preparación, y porque es una de las pocas instituciones que ofrece la especialidad en "Mujer y teología".

Pronto pasaremos a ser la Universidad Bíblica Latinoamericana; necesitaremos cambiarnos de casa para aprovechar los recursos disponibles del plantel actual y financiar nuestros programas.

Como primera mujer rectora, en los 72 años de la institución, tengo un sueño: que un millón de mujeres de todo el mundo construyamos la casa de la Universidad Bíblica Latinoamericana. Para hacer realidad el sueño, queremos que estas mujeres donen su nombre acompañado de un dólar. Pedimios sólo un dólar porque deseamos que todas las mujeres, pobres y ricas, negras y blancas, indígenas y mestizas, tengan el mismo privilegio de participar. Conservaremos el millón de nombres en la nueva casa de la Universidad. Nuestro gran anhelo es colocar la primera piedra en una ceremonia el día 8 de marzo de 1996, Día Internacional de la Mujer.

Con esta carta invito a organizaciones de mujeres, iglesias, instituciones teológicas, y otros colectivos y personas que participen en la construcción, organizando a las mujeres para que compartan su nombre y su dólar. Los varones podrán contribuir también acompañando su aporte con los nombres de aquellas mujeres que quisiesen honrar. Pueden enviar el cheque (certificado) a nombre de:

Seminario Bíblico Latinoamericano
UN MILLON DE MUJERES

Apdo. 901-1000 San José
de la Clínica Bíblica 100 metros al este y 25 al sur
Tels: 222-7555 y 233-3830

(Por favor, no olvide adjuntar el o los nombres de las mujeres.)

Confiando en la solidaridad que las mujeres siempre hemos tenido, les invito a que hagamos este sueño realidad.

Por nuevas relaciones humanas,

Elsa Tamez

Elsa Tamez
Rectora

LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION EN EL CONTEXTO ECONOMICO-SOCIAL DE AMERICA LATINA: economía y teología o la irracionalidad de lo racionalizado

Franz J. Hinkelammert

En las páginas que siguen, quiero dar un enfoque de la teología de la liberación en correspondencia con lo que he vivido y experimentado como participante en su desarrollo. No pretendo hacer una historia de ella. Eso llevaría a un análisis mucho más diversificado y, posiblemente, más imparcial, de lo que puedo ofrecer. Más bien trataré de presentar lo que ha sido mi preocupación, y de otros compañeros —con los cuales he trabajado desde 1976 en el DEI—, y que nos ha llevado a sentirnos parte de esta corriente de pensamiento en la América Latina de hoy. Se trata precisamente de la tesis de que cualquier teología de la liberación tiene que desarrollarse en la discusión teórica de la relación economía y teología. Por tanto, el enfoque dado en lo que sigue parte de esta problemática.

1. La teología de la liberación como teología concreta

La teología de la liberación es teología concreta, teología histórica. Por eso es adecuado preguntar sobre el contexto histórico de esta teología. Su desarrollo se puede observar en el período histórico de las últimas tres décadas, de una historia latinoamericana muy convulsionada. Por consiguiente, nos vamos a encontrar con una teología de la liberación que reflexiona, refleja y reelabora esta historia de la cual conscientemente forma parte.

Como tal teología concreta, la teología de la liberación se inserta en la sociedad de América Latina. Comunidades de base, movimientos populares e inclusive partidos políticos, son lugares claves a partir de los cuales se desarrolla esta teología. Al insertarse en la historia concreta latinoamericana, se ubica en lugares concretos de esta historia. No habla solamente en estos lugares concretos, sino que reflexiona la situación histórica a partir de allí para desarrollarse como teología. Por eso, sus análisis están vinculados de manera estrecha con las teorías de las ciencias sociales. No pueden deducir su análisis concreto de sus posiciones teológicas, pero a la vez sus posiciones teológicas no pueden ser independientes del resultado de sus análisis concretos.

Sin embargo la teología de la liberación no es una ciencia social, sino que es teología. En relación a sus análisis concretos de la situación histórica, esta teología se desarrolla como una dimensión teológica de esta situación histórica. Como tal, está expuesta al riesgo de equivocarse. No tiene verdades absolutas especificadas *a priori*. En términos muchas veces utilizados por estos teólogos, se trata de la única ortodoxia cristiana posible, que es ortopraxis. El propio cristianismo nació como ortopraxis y no como un sistema cerrado de afirmaciones dogmáticas vacías. Encontrar la praxis adecuada a la situación, es su problema. Por eso está en un desarrollo continuo en la medida que cambian los problemas, y se adquieren conocimientos nuevos para enfrentarlos. Es teología viva.

No obstante, una teología puede ser pronunciada como tal ya antes de entrar en el análisis concreto y en la "ortopraxis" correspondiente. Como teología, antecede a la praxis. Pero, al anteceder a la praxis, es un conjunto de creencias vacías. La existencia de Dios, su carácter trinitario, la redención, etc., al ser profesados como actos de una fe independiente de su inserción histórica y concreta, no son más que abstracciones vacías que componen una dogmática sin contenido. El problema de la teología de la liberación no es negarlas, sino preguntar por el significado que tienen. Por consiguiente su pregunta no es "¿existe Dios?", sino "¿dónde está presente?" y ¿cómo actúa?". El punto de partida de la teología de la liberación es, entonces, la pregunta por el lugar concreto e histórico en el cual Dios se revela.

La teología de la liberación nace de la respuesta que ella da a esta pregunta. Esta respuesta se da por medio de lo que estos teólogos llaman la "opción por el pobre". Esta opción por el pobre es opción de Dios, pero asimismo opción de los seres humanos en cuanto se quieran liberar. La liberación, por lo tanto, es liberación del pobre. No como acto de otros que tengan el deber de liberar al pobre, visto éste como objeto. Sin reconocimiento mutuo entre

sujetos, en el cual la pobreza resulta ser la negación real de este reconocimiento, no hay opción por el pobre. Los sujetos humanos no pueden reconocerse mutuamente, sin que se reconozcan como seres corporales y naturales necesitados. La pobreza es una negación viviente de este reconocimiento. Sin embargo, desde el punto de vista de los teólogos de la liberación, el ser humano no puede liberarse para ser libre sin este reconocimiento mutuo entre sujetos. Así, el pobre como sujeto que se encuentra en esta relación de reconocimiento, es el lugar en el que se decide si este reconocimiento se hace efectivo o no. Por ende, el otro lado del reconocimiento mutuo de los sujetos humanos como seres naturales necesitados es la opción por el pobre [1].

Entonces, en el pobre se hace presente la ausencia de este reconocimiento mutuo entre seres humanos. Pero, según la teología de la liberación, Dios está donde este reconocimiento ocurre. El hecho de que no haya ocurrido muestra una relación humana en la que Dios está ausente. La existencia del pobre atestigua la existencia de una sociedad sin Dios, crea de forma explícita en Dios o no. Esta ausencia de Dios, no obstante, está presente allí donde grita. La ausencia de Dios está presente en el pobre. El pobre es presencia del Dios ausente. Se trata de modo visible de un caso de teología negativa, en la cual la presencia de Dios —una presencia efectiva— está dada por ausencia, una ausencia que grita, y por la necesidad. Viviendo la ausencia de Dios, se percibe su presencia al obrar su voluntad. En consecuencia, no puede existir una presencia de Dios que niegue la opción por el pobre, aunque esta opción puede ser que esté únicamente implícita. Sin embargo, como opción, tiene que estar.

Luego, la presencia de Dios no está en algún ser, sino en una relación social entre seres humanos. Al ser reconocimiento mutuo entre sujetos que no excluyen a nadie, Dios está presente y su ausencia se supera. Pero su ausencia retorna, en cuanto este reconocimiento se pierde.

La teología de la liberación nace como teología concreta a partir de esta reflexión, aunque ésta tenga muy distintas expresiones en diferentes teólogos. Tiene así un lugar a partir del cual puede interpretar la realidad histórica. Es un lugar que se puede mostrar con el dedo. Puede protestar por el abandono de Dios y por su ausencia, puede reclamar asumir la responsabilidad por esta ausencia, y puede llamar al reconocimiento de Dios, a transformarlo en Dios presente. La presencia de Dios no puede ser sólo una emoción interior. Es praxis (ortopraxis). Tiene criterios en la realidad misma. La presencia de Dios estriba en que no haya pobres. La presencia de Dios se obra o actúa. Por ende, lo contrario de la pobreza no es la abundancia de cosas, sino la plenitud de la vida que se constituye a partir del reconocimiento mutuo entre sujetos corporales y necesitados.

En este sentido, la teología de la liberación es ortopraxis. Dios no dice lo que hay que hacer. Su voluntad es liberar al pobre, pero el camino de la liberación hay que buscarlo. Del análisis de la realidad depende lo que resulta ser la voluntad de Dios. Por lo tanto no se puede saber la voluntad de Dios, sino por un análisis de la realidad que jamás puede prescindir de las ciencias sociales. Y los resultados de las ciencias sociales inciden directamente en lo que para la ortopraxis de la teología de la liberación es la voluntad de Dios.

La teología de la "ortodoxia" es diferente. Ella se queda en las afirmaciones dogmáticas sin buscarles un lugar concreto e histórico. Por eso es tan fácil para ella ponerse de lado de la dominación. La dominación siempre es abstracta, reclama validez independiente de las situaciones concretas e históricas. Sin embargo llama la atención que, en la disputa entre la teología de la liberación y la "ortodoxia" teológica cerrada, apenas haya discusiones sobre el conjunto dogmático. Esta "ortodoxia" afirma el conjunto dogmático, y la teología de la liberación lo afirma también. En este sentido no hay conflicto religioso. Esta situación es completamente diferente de los conflictos religiosos de la Edad Media europea. En aquel tiempo los conflictos giraban alrededor de los contenidos del conjunto dogmático. El cisma entre la Iglesia occidental y la oriental se desata por la fórmula trinitaria, es decir, si el Espíritu Santo emana de Dios Padre y de Dios Hijo, o sólo de Dios Padre. Frente a los cátaros se trata de la pregunta por la resurrección del cuerpo. También en la Reforma el conflicto es de manera predominante de este tipo, por ejemplo, por la interpretación de la Eucaristía y el significado del cielo de los santos.

2. Economía y teología en los inicios de la teología de la liberación

Cuando a finales de los años sesenta aparece el conflicto por la teología de la liberación, la razón visible apenas tiene que ver con discrepancias en cuanto a este conjunto dogmático. La discusión correspondiente, por consiguiente, no es de contenidos teológicos en sentido formal, sino acerca del significado concreto de estos contenidos. No obstante, dado que la teología oficial, que se proclama ortodoxa, es exclusivamente dogmática, esta discusión enfrenta la posición ortodoxa, que reduce el contenido teológico al pronunciamiento de verdades eternas vacías, con la posición de los teólogos de la liberación, quienes defienden la concretización histórica de esta misma fe. En consecuencia, el uso de las ciencias sociales en la

[1] La filosofía de Lévinas es una de las fuentes de este pensamiento. Ver: Lévinas, Emmanuel: *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad.* Ediciones Sígueme, Salamanca, 1977; De otro modo de ser, *o más allá de la esencia.* Ediciones Sígueme, Salamanca 1987.
En un libro posterior, Lévinas resume acertadamente esta posición, hablando del amor al prójimo: "¿Qué significa 'como a ti mismo'? Buber y Rosenzweig tuvieron aquí los mayores problemas con la traducción. Dijeron: 'como a ti mismo', ¿no significa eso que uno se ama más a sí mismo? En lugar de la traducción mencionada por ustedes, ellos tradujeron: 'ama a tu prójimo, él es como tú'. Pero si uno ya está de acuerdo en separar la última palabra del verso hebraico 'kamokha' del principio del verso, se puede leer todo también de otra manera: 'Ama a tu prójimo; esta obra es como tú mismo'; 'ama a tu prójimo; tú mismo eres él'; 'este amor al prójimo es lo que tú mismo eres'". *De Dieu qui vient a l'idée.* Paris, 1986, pág. 144.

teología de la liberación llega a tener un papel clave en este conflicto.

Este conflicto aparece por primera vez a la luz pública en el tiempo del gobierno de la Unidad Popular en Chile, entre 1970 y 1973. La teología de la liberación había surgido en los años anteriores, en especial en la segunda mitad de la década de los sesenta. No surgió primariamente en el ambiente académico, sino más bien desde la actividad pastoral de las iglesias. Se trataba, sobre todo, de sacerdotes y pastores que trabajaban en los ambientes populares de los países latinoamericanos. Sus primeras publicaciones son más bien a nivel de manuscritos mimeografiados, que se distribuyen en encuentros o por correo. A finales de los años sesenta aparecen los primeros libros (Hugo Assmann, Gustavo Gutiérrez, José Míguez Bonino, Juan Luis Segundo). Pronto estos pensamientos influyen en los seminarios y en las facultades de teología, y crean una corriente de opinión en América Latina que se expresa con más intensidad en Chile, después de la victoria electoral de la Unidad Popular en 1970.

Desde sus comienzos, esta teología de la liberación surge muy vinculada con los movimientos populares del decenio de los sesenta. Estos movimientos experimentan en este tiempo un gran auge. En Chile, ellos buscan su expresión política tanto en los partidos de la Unidad Popular como en el partido demócrata-cristiano. Son movimientos que tienden a una integración económica y social de los grupos populares. Este problema se palpa cada vez más, sobre todo a partir de dos tendencias que se perfilan durante la década de los sesenta. Una era la situación de marginalidad que se hacía sentir en especial en los centros urbanos con sus barrios de miseria, pero también en las áreas rurales con los campesinos sin tierra y los minifundistas. La otra era la tendencia al estancamiento del empleo. Aunque seguía habiendo una, muchas veces muy fuerte, expansión de la producción industrial, ésta se originaba principalmente en aumentos de la productividad del trabajo y, por ende, no implicaba incrementos del empleo. Por lo tanto, la propia situación de marginalidad llegó a tener el carácter de exclusión estructural y no de un fenómeno de simple transición.

A partir de esta problemática se explica el hecho de que los movimientos populares empujaran hacia cambios de la propia estructura económica y social. Durante el decenio de los sesenta muchos de los movimientos populares esperaban todavía una posible solución dentro de un capitalismo de reformas, como lo propiciaba la democracia cristiana chilena. Sin embargo, especialmente después de 1968 los movimientos populares se orientan hacia la Unidad Popular. Ocurre la división de la democracia cristiana en Chile, después de la cual una parte de ella pasa a apoyar a la misma Unidad Popular.

A estos cambios de la orientación política de los movimientos populares correspondía una experiencia profunda. Se hizo más visible que, en efecto, no había ninguna posibilidad de un desarrollo con integración económica y social dentro de la lógica de las estructuras capitalistas dadas. Se hablaba primero de la necesidad de un desarrollo no-capitalista; después, más bien de un desarrollo socialista. Teóricamente se pensaba esta situación mediante la teoría de la dependencia. La mayoría de los teólogos de la liberación compartían esta experiencia y valoración acerca de la inefectividad de las estructuras capitalistas, con su lógica propia, para crear una sociedad capaz de solucionar los problemas económicos y sociales de los grupos populares. Compartían también la tendencia a interpretar que un desarrollo integral no podía efectuarse, sino con un cambio profundo de las estructuras capitalistas mismas. Se formó entonces una organización, de alcance latinoamericano, que representaba a muchos de los teólogos de la liberación, con el nombre de "Cristianos por el Socialismo", que tuvo su primer importante encuentro en Santiago de Chile en marzo de 1972. Era de carácter ecuménico, por lo que en ella se aglutinaron teólogos de la liberación católicos y protestantes.

Esta crítica del capitalismo y la búsqueda de una alternativa por la transformación de las estructuras capitalistas mismas, llevó a la naciente teología de la liberación al conflicto tanto con la teología oficial como, en Chile precisamente, con la Iglesia Católica, en particular con su jerarquía. Esta Iglesia había sido una aliada estrecha de la democracia cristiana en los años sesenta. Al girar ésta hacia posiciones antisocialistas y anticomunistas, la Iglesia tomó el mismo rumbo.

No obstante, era muy difícil refutar la experiencia de los teólogos de la liberación y la teoría de la dependencia mediante la cual ellos interpretaron esta experiencia. Además, hoy, después de treinta años de prolongación y refuerzo capitalistas en América Latina, podemos ver que esa interpretación del capitalismo latinoamericano de parte de los teólogos de la liberación —y de aquellas tesis de la teoría de la dependencia en las que se apoyaron— se ha confirmado por completo, aunque en la actualidad resulte más difícil concebir las alternativas de lo que parecía hace treinta años. En efecto, al llevar el capitalismo latinoamericano su lógica al extremo, se ha profundizado la marginación de la población y se la ha transformado en una exclusión sin destino.

Por eso, si bien la teología oficial y la Iglesia Católica de Chile querían el conflicto con la teología de la liberación, no tenían argumentos. Por un lado, no había mayores discrepancias a nivel del conjunto dogmático de la fe, y por el otro, la crítica del capitalismo de parte de los teólogos, por lo menos en sus grandes líneas, no era refutable. Por consiguiente no entraron en ninguna discusión ni usaron argumentos racionales, sino que se dedicaron a denunciar a la nueva teología.

3. La denuncia contra la teología de la liberación

Una teología institucionalizada, que actúa en nombre de un conjunto dogmático con pretensión de verdad eterna, no se puede concretizar históricamente. Por lo tanto, para enfrentar a la teología de la liberación no la puede desmantelar sino es declarando irrelevante, e inclusive perversa, la manera mediante la cual esta teología se concretiza. No puede entrar en la discusión de la concretización,

porque en este caso tendría que aceptar que la teología es y tiene que ser teología concreta e histórica.

La denuncia queda como la salida de esta ortodoxia cerrada. Y como los teólogos de la liberación muchas veces recurren a la teoría marxista para pensar teóricamente su experiencia vivida, se denuncia a la teología de la liberación como marxista. En una sociedad como la sociedad burguesa moderna, sin embargo, Marx es —en sentido orwelliano— la no-persona que todo el mundo tiene que atacar a gritos para demostrar su fidelidad a los valores del auto-proclamado "Mundo Libre". Marx es para el mundo libre, lo que Trotsky es para el mundo soviético. Es la no-persona en la cual se supone se encarna el mal. Por consiguiente, la denuncia del marxismo de la teología de la liberación implica una condena irracional e ideológica de esta teología, sin ninguna necesidad de contestar a sus inquietudes concretas. Lo concreto se desvanece. No hace falta discutir. El otro se revela como enemigo, independientemente de lo que piense.

Para que esta denuncia sirva para este efecto, se transforma el pensamiento de Marx en una gran magia de la que no hay escape. Quien se acerca, se pierde. Es una gran turbulencia, como el remolino Malström. Aunque uno se acerque a un paso de distancia, de manera irremediable el remolino lo arrastra para tragarlo y llevarlo a la perdición. No es una teoría, sino la tentación del mal. El cardenal Ratzinger resume muy bien la visión de este Lucifer:

> El pensamiento de Marx constituye una concepción totalizante del mundo en la cual numerosos datos de observación y de análisis descriptivos son integrados en una estructura filosófico-ideológica, que impone la significación y la importancia relativa que se les reconoce... La disociación de los elementos heterogéneos que componen esta amalgama epistemológica híbrida llega a ser imposible, de tal modo que creyendo aceptar solamente lo que se presenta como un análisis, resulta obligado aceptar al mismo tiempo la ideología [2].

No obstante, los teólogos habían dicho únicamente que la opción por los pobres entra en conflicto con la lógica de la estructura del capital. Por ende, tomada en serio y de forma realista, tiene que superar a esta lógica. A esta superación la llamaron socialismo. La discusión tendría que haber girado sobre el cuestionamiento hecho por los teólogos de la liberación; si en realidad las cosas son como ellos sostenían, o no. No hay una sola palabra sobre eso. Los hechos no cuentan.

La razón del rechazo no está en que los teólogos hayan usado teorías marxistas. De todos modos, la condena sería la misma en el caso de que no se refirieran a Marx. Su resultado de que la opción por el pobre se halla en conflicto con la lógica de la estructura del capital, comprobaría su marxismo. La pregunta se prohíbe por la condena ideológica. Pero una vez prohibida la pregunta, no hace falta discutir la respuesta.

Junto con la denuncia mágica del marxismo, la denuncia anti-utópica aparece ya desde el tiempo de la Unidad Popular en Chile. La denuncia anti-utópica no es sino la otra cara de este anti-marxismo mágico. Otra vez sustituye la discusión de situaciones concretas e históricas por una denuncia. Tampoco aparece una discusión de lo utópico ni un análisis de la problemática. Los teólogos de la liberación pidieron cambios de la estructura para que la sociedad pudiera enfrentar la solución del problema de la pobreza. En consecuencia, no estaban pidiendo la realización de utopías. Tenían una meta muy realista, aunque sabían que el realismo de esta meta rebasaba las posibilidades de la sociedad capitalista en la que se movían.

Eso, ciertamente, habría implicado una discusión acerca de las dimensiones utópicas de las metas políticas y una correspondiente crítica de los contenidos utópicos en relación al realismo del cambio de las estructuras. Fueron los teólogos de la liberación quienes empezaron con esta crítica. La denuncia anti-utópica, en cambio, no hizo más que diabolizarlos, evitando el diálogo [3].

Eso llevó a una situación en la cual la condena más fuerte que hizo la Iglesia católica chilena de los "Cristianos por el Socialismo", la realizó después del golpe militar, cuando ya éstos eran perseguidos por el terrorismo de Estado del sistema totalitario de Seguridad Nacional que en ese momento se levantaba en Chile.

La condena formal de la agrupación Cristianos por el Socialismo tiene su historia propia. En secreto y sin ser publicada, fue decidida por la Conferencia Episcopal chilena en abril de 1973. Dos días después del golpe militar, es decir, el 13 de septiembre de 1973, se aprobó un documento adicional por la misma Conferencia. Estas condenas fueron puestas en circulación el 26 de octubre de 1973, y publicadas definitivamente en abril de 1974. En este período más de sesenta sacerdotes habían sido expulsados de Chile, algunos torturados. Muchos miembros laicos de Cristianos por el Socialismo habían sido muertos, torturados o detenidos. El conflicto había desembocado en la represión de los Cristianos por el Socialismo por medio del terrorismo del Estado [4].

---

[2] *Libertatis nuntius*, VII, 6. Ver sobre eso Hinkelammert, Franz: "Befreiung, soziale Sünde und subjektive Verantwortlichkeit", en Venetz, Hermann-Josef y Vorgrimler, Herbert (eds.): *Das Lehramt der Kirche und der Schrei der Armen*. Edition Exodus y Liberación, Freiburg-Münster, 1985, págs. 60-76.

[3] Comblin resume así esta crítica de la utopía de parte de los teólogos de la liberación: "El porvenir ha sido dispuesto por Dios y queda siempre fuera del alcance del hombre: es el hombre renovado, el hombre de la alianza nueva... El porvenir se vive viviendo el presente. No se puede sacrificar el presente al porvenir; al revés, el porvenir debe ser vivido y realizado en el presente en forma de imagen o semejanza. No sacrificar al hombre presente en vista de una fraternidad y paz futura, sino vivir esa paz futura en una presente, imperfecta, pero imagen válida y real. Por otro lado, el presente no tiene significado en la satisfacción inmediata que confiere, sino en la imagen del porvenir que permite realizar". Comblin, José: en *Mensaje* (julio, 1974), pág. 298. Ver también Hinkelammert, Franz: *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. Editorial Universidad Católica de Chile-Paidós, Buenos Aires, 1970.

[4] El mismo cardenal de Santiago, Raúl Silva Henríquez, declaró en un viaje a Italia que los Cristianos por el Socialismo habían tomado un camino que "les hace renunciar de hecho a su cristianismo..." (*Avvenire*, según *El Mercurio*, 25. X. 73).

4. La teología de la liberación y las dictaduras de Seguridad Nacional

No sólo para los Cristianos por el Socialismo, sino también para los teólogos de la liberación en general, el golpe militar chileno del 11 de septiembre de 1973 significó un corte profundo. No se trataba de un golpe militar tradicional mediante el cual un grupo militar asume el gobierno, asegurando la continuidad de una sociedad burguesa ya instalada. El golpe militar chileno fue un golpe de Seguridad Nacional. El gobierno militar asumió la tarea de reestructurar la sociedad burguesa chilena desde sus raíces, siguiendo un esquema ideológico preconcebido. Se instalaba una sociedad según principios abstractos sin ninguna relación con la historia de Chile, pero que tampoco existía en el capitalismo mundial real en ese momento, que era un capitalismo reformista e intervencionista. Es la primera vez en la historia presente que aparece un régimen nítidamente neoliberal. Se impone, en medio del terrorismo del Estado, un modelo abstracto deducido de principios de una totalización del mercado capitalista. A eso se debe el carácter jacobino que tiene este golpe de Estado [5].

La política de la Junta Militar chilena apuntó a un cambio de la sociedad entera. No se trataba simplemente de eliminar toda huella de la política de la Unidad Popular, sino de transformar desde las raíces mismas al capitalismo que había existido con anterioridad. Un capitalismo de reformas, de carácter intervencionista, que había dado lugar a la existencia de una amplia sociedad civil en la cual las organizaciones populares habían tenido un lugar legítimo e importante. Los ideólogos de la Junta Militar vieron en este reformismo del capitalismo la base del surgimiento de la Unidad Popular. En efecto, la Unidad Popular no había hecho más que llevar a cabo este mismo reformismo más allá de los límites de la propia estructura capitalista. La política de la Unidad Popular había continuado este reformismo con consecuencias que pusieron en jaque la propia estructura capitalista.

Por tanto, la Junta Militar tuvo dos líneas principales de acción. Por un lado, se dirigió en contra de todas las organizaciones populares para destruirlas a fondo; sobre todo a los sindicatos, las organizaciones vecinales, e inclusive las cooperativas. Como tenían mucho arraigo social y político, esta meta implicaba la destrucción de todos los partidos populares. El terrorismo del Estado tuvo aquí su papel principal. Por eso el golpe militar no tuvo apenas la meta de afianzarse en el gobierno. Eso ya estaba asegurado desde los primeros días del golpe. Hubo una política del terror que se extendió por más de una década y que logró, de manera efectiva, eliminar cualquier poder popular. Por otro lado, la política de la Junta se dirigió a cambiar el Estado. El Estado de reformas y del intervencionismo en el mercado era la otra cara de la fuerza de los movimientos populares. Fue transformado en un Estado anti-reformas y anti-intervencionista al servicio de un mercado totalizado. La privatización de las funciones del Estado en el campo económico y social, y por consiguiente de las empresas públicas, conformó en América Latina el primer caso de una aplicación principialista de esquemas abstractos traídos desde la Escuela de Chicago por los conductores de este proceso. Se trata de la política que muy pronto fue asumida a nivel mundial por el Fondo Monetario Internacional (FMI) bajo el nombre de ajuste estructural. Posteriormente Milton Friedman le dio el nombre de "capitalismo total" [6].

En este nuevo ambiente se inscribieron entonces las reflexiones de los teólogos de la liberación en América Latina. Si bien en esta teología no se produjo una ruptura, sí cambiaron matices importantes. Mientras en el período anterior al golpe chileno había prevalecido el enfoque liberador o liberacionista, prevalecen ahora enfoques de resistencia. No son por completo nuevos, pero ocupan ahora el primer plano. Eso va unido al cambio de la sociedad. Siempre había habido un trabajo intenso a partir de las comunidades eclesiales de base, sin embargo este trabajo había estado fuertemente entrelazado con el de las organizaciones populares en todos sus niveles. Ahora las organizaciones populares eran las más perseguidas, por lo que perdieron mucho de su vigencia. Por consiguiente, las comunidades de base jugaron un papel mucho mayor. Además, en tanto las iglesias mantenían ciertos espacios protegidos frente a la represión, en muchas partes las comunidades se transformaron en lugares únicos de actividad popular. En lugar de las organizaciones populares aparecieron muchos grupos de defensa de los derechos humanos. Sólo en América Central se dio una situación diferente, en especial en Nicaragua y El Salvador. No obstante esta tendencia fue revertida en la década de los ochenta.

En el centro de la teología de la liberación aparece ahora el tema de la idolatría y del Dios de la vida enfrentado a los dioses de la muerte. El tema de la idolatría se inscribe en una larga tradición de raíz judía. Según ésta, el ídolo es un dios cuya vivencia y veneración llevan a la muerte. No se trata de la pregunta acerca de si, en algún sentido ontológico, el ídolo existe o no, sino que el ídolo es visto como una fuerza hacia la muerte que es venerada como Dios. El ídolo es un dios de la muerte que, por tanto, se enfrenta al Dios de la vida. Por consiguiente, el Dios de la

---

[5] El análisis que Hegel hace del jacobinismo, es nítidamente acertado para explicar el golpe militar chileno y su política posterior: "Desarrolladas hasta convertirse en fuerza, esas abstracciones han producido, realmente, por un lado, el primero y —desde que tenemos conocimiento en el género humano— prodigioso espectáculo de iniciar completamente de nuevo y por el pensamiento la constitución de un Estado real, con la ruina de todo lo que existe y tiene lugar, y de querer darle como fundamento la pretendida racionalidad; por otro lado, puesto que sólo son abstracciones privadas de ideas, han hecho de esta tentativa un acontecimiento demasiado terrible y cruel". (Hegel, *Filosofía del derecho*, § 258).
Este jacobinismo, con su disposición al terrorismo del Estado, es notable asimismo en muchos casos posteriores al golpe militar chileno, en los cuales es impuesto el esquematismo ideológico neoliberal. Se trata de jacobinos, aunque no sean más que una farsa de ellos. Uno de sus lemas viene directamente de Saint Just: Ninguna libertad para los enemigos de la libertad. Ver sobre la revolución francesa, Gallardo, Helio: "La revolución francesa y el pensamiento político", en *Pasos* 26 (noviembre-diciembre 1989).

[6] Citado por Sorman, Guy: "Sauver le capitalisme-Le dernier combat de Milton Friedman", en *Le Devoir* (Montréal, Canadá), 5. IV.1994.

vida es visto como un Dios, cuya vivencia y veneración producen vida y no muerte. Siendo la teología de la liberación una teología fuertemente corporal, también la vida o la muerte aparecen en un sentido en el cual la vida corporal es la última instancia de toda vida. Si bien el cuerpo no vive sino como cuerpo almado, el alma no vive sin el cuerpo *(Gratia suponit naturam)*.

Por eso, para los teólogos de la liberación el problema no es de teísmo y ateísmo, sino de idolatría y Dios de la vida. La posición contraria no es la atea. La fe en Dios puede ser idolátrica o no, como lo puede ser también el ateísmo. Un ateísmo cuya vivencia lleva a la muerte, es idolátrico, pero un ateísmo cuya vivencia lleva a la vida, no lo es. La vida y la muerte dan el criterio, no ninguna metafísica abstracta. También en el pueblo de Dios hay ateos. Sin embargo, la afirmación de la vida sigue siendo vista a partir del reconocimiento mutuo entre sujetos, que se reconocen como seres naturales y necesitados. La vida y la muerte como criterio se encuentran de nuevo con el criterio de la opción por el pobre. No obstante el pobre tiene ahora una nueva dimensión. No es únicamente pobre, es asimismo víctima. Lo es en cuanto pobre, y en cuanto perseguido por los aparatos de represión estatal.

A partir de este análisis de la idolatría y de su víctima, la teología de la liberación analiza siempre más los procesos de victimización. La teología oficial es ahora afrontada como una teología de la sacrificialidad, del Dios que quiere sacrificios. La teología de la liberación desarrolla una fuerte crítica de esta sacrificialidad teológica, y efectúa esta crítica a partir del análisis de la sacrificialidad del sistema económico y social impuesto en América Latina. Se descubre toda una historia de la sacrificialidad de la propia conquista de América, y de las tempranas reacciones en apoyo de los indígenas. Gustavo Gutiérrez vuelve a la discusión sobre la teología de la conquista, y recupera la figura de Bartolomé de las Casas como un antepasado clave de la teología de la liberación [7].

Por otro lado, se profundiza en la problemática de la relación entre economía y teología, especialmente en el DEI [8]. Se enfoca entonces también el tema de la sacrificialidad del sistema económico y social vigente [9]. Se descubre la sacrificialidad de la misma cultura occidental y se recupera la tradición de no-sacrificialidad en la línea judeo-cristiana.

5. El conflicto alrededor de la teología de la liberación

Siempre ha habido un conflicto latente entre la teología de la liberación, por un lado, y la teología oficial y las iglesias que la soportan, por el otro. Ya vimos como este conflicto estalla hacia finales del gobierno de la Unidad Popular y durante el primer año de la Junta Militar chilena. Pero ya con el *Informe Rockefeller*, al términar los años sesenta, se había abierto otro conflicto. Es el conflicto con el poder político y con el imperio.

Para el imperio, la teología de la liberación resulta un peligro por varias razones. Una razón importante es ideológica, y juega un papel en particular durante la Guerra Fría. Este enfrentamiento, interpretado de forma maniquea, necesitaba trincheras claras. El imperio se autointerpretaba como Occidente cristiano, como un reino de dios frente a un reino del mal ateo. El imperio occidental parecía luchar junto a Dios, como el arcángel Miguel, en contra de un imperio enfrentado a Dios. Aunque el fundamento de la legitimidad de la sociedad burguesa no es cristiano, sino que descansa sobre mitos seculares, también a esta legitimación le es esencial la dimensión religiosa para poder anclarse en la transcendencia. Creer en Dios y luchar al lado del capitalismo en contra de sus enemigos, parecía ser lo mismo. Esta identificación es más fuerte todavía en EE. UU. que en Europa, aunque allí igualmente existe. Lleva a lo que en EE. UU. se llama la religión cívica *(civil religion)*, que es una religiosidad subyacente al propio *way of life* estadounidense. Es la religiosidad que engloba a todas las religiones específicas. En consecuencia, la tolerancia religiosa frente a las diversas confesiones tiene como su condición el respeto de parte de éstas hacia el marco dado por esta religión cívica. La religión es considerada como un asunto privado, en cuanto se inscribe en la religión cívica como la religiosidad pública.

La teología de la liberación amenazaba esta homogeneidad religiosa —e inclusive cristiana— del imperio. Cuando hay discernimiento de los dioses, hay razón para que algunos dioses se inquieten. Eso era tanto más sensible, cuanto más las tesis de la teología de la liberación tuvieran una recepción positiva en varias iglesias de EE. UU. y Europa, e incluso en el público en general. La condena maniquea de los movimientos populares, de sus protestas y la exigencia de cambios de estructuras, no se podía hacer con tanta facilidad cuando corrientes importantes de estos movimientos se inspiraban en su fe religiosa. De allí también el hecho de que el público en general podía dudar del simplismo de las ideologías de la Guerra Fría.

Algo parecido, con signo inverso, ocurrió con los movimientos populares en América Latina. La teología de la liberación era una de las corrientes del pensar que permitía salirse de la estrechez de la ortodoxia marxista, en especial como fue promovida por la literatura editada por la Academia de Ciencias de Moscú. Esta ortodoxia muy pronto cansaba, porque no logró pensar la realidad que los miembros de estos movimientos vivían. Era tan abstracta frente a esta realidad, como lo eran las ideologías del mercado. En los años setenta era notorio el cansancio con esta ortodoxia marxista. Se descubre entonces un pen-

---

[7] La teología de la víctima tiene arraigo también en la teología alemana del tiempo del nazismo. Ver: Gutiérrez, Gustavo: "Los límites de la teología moderna: un texto de Bonhoeffer", en Gutiérez, Gustavo: *La fuerza histórica de los pobres*. CEP, Lima, 1979; Hinkelammert, Franz J.: "Bonhoeffer", en *Teología alemana y teología latinoamericana de la liberación. Un esfuerzo de diálogo*. DEI, San José, 1990.

[8] Assmann, Hugo-Hinkelammert, Franz: *A idolatria do mercado. Ensaio sobre economia e teologia*. Vozes, São Paulo, 1989.

[9] Hinkelammert, Franz J.: "Paradigmas y metamorfosis del sacrificio de vidas humanas", en Assmann, Hugo (ed): *Sobre ídolos y sacrificios. René Girard con teólogos de liberación*. DEI, San José, 1991.

samiento de Marx que de ninguna manera podía ser agotado por esta ortodoxia. Aparecen varias corrientes nuevas del pensamiento marxista. No obstante, un aporte importante para estos movimientos populares era el surgimiento de una teología que pensaba el mundo desde un punto vista cercano a ellos, y que permitía vivir la fe como participante en las luchas de los sectores populares. Aunque la mayoría de los teólogos no fueron antimarxistas, e inclusive se inspiraron para el análisis de su realidad en el pensamiento marxista, mantuvieron una posición crítica ante el marxismo, lo que de modo efectivo reforzaba a estos movimientos populares.

Todo eso era razón suficiente para que el imperio reaccionara.

El *Informe Rockefeller*, de finales de la década de los sesenta, puso las señales. El mismo imperio empezó entonces a desarrollar su propia teología, que es primero de negación, y posteriormente de recuperación de la teología de la liberación.

En los años setenta aparecieron centros teológicos con un carácter completamente nuevo. El primero fue el Departamento de Teología del *American Enterprise Institute*, que dirige Michel Novak. Su razón de ser era la lucha en contra de la teología de la liberación en America Latina y de sus repercusiones en EE. UU. Le siguió muy pronto el Instituto de Religión y Democracia, dirigido por Peter Berger, una entidad que tiene el mismo propósito, pero actúa más bien a nivel del Estado, de las organizaciones políticas y de las iglesias de EE. UU. Los libros de Michel Novak, que aparecieron en castellano, fueron distribuidos por las organizaciones empresariales de América Latina y por las embajadas de EE. UU. en el continente. Además, Novak hacía viajes para dar conferencias y participar en mesas redondas por América Latina, organizadas por las embajadas de EE. UU. o por los círculos empresariales locales. Las organizaciones de empresarios europeas siguieron el ejemplo del *American Enterprise Institute*, y organizaron sus respectivos centros teológicos. También el Pentágono formó especialistas en este campo, para actuar en las organizaciones panamericanas de los ejércitos y en los servicios secretos. Y cuando un teólogo de la liberación fue torturado, el torturador era uno de estos especialistas. A finales del decenio de los ochenta, inclusive el FMI desarrolla su propia reflexión teológica y el propio secretario del FMI, Michel Camdessus, se desempeña en público en este campo. Los principales diarios se hacen voceros de la nueva teología del imperio, una teología de la liberación que ahora es desarrollada y promovida. El documento de Santa Fe de 1980, que formuló la plataforma electoral de la primera presidencia de Ronald Reagan, detectó el frente configurado por la Iglesia popular y la teología de la liberación en América Latina como una de las preocupaciones principales de la Seguridad Nacional de EE. UU.

Hasta mediados de los años ochenta las argumentaciones usadas en contra de la teología de la liberación eran parecidas a las usadas por el oficialismo teológico. Atacan sobre todo el análisis marxista, que aparece como elemento teórico de la concretización de la teología de la liberación, y sus formulaciones utópicas de un futuro liberado. No obstante hay por lo menos una diferencia muy clara y notable. El anti-utopismo de esta teología del imperio es mucho más extremo que el anti-utopismo del oficialismo teológico y de las iglesias anti-liberacionistas.

El oficialismo teológico reprochaba a los teólogos de liberación, más bien tener una utopía falsa. Pero no reprochaba la utopía de por sí. Como teología cristiana, mantiene su propia visión del reino de Dios por venir, y de los cielos a los cuales llegar. No puede reprochar a la teología de la liberación su esperanza en un Reino de Dios. Por tanto, le reprocha interpretar este Reino en términos materiales, corporales y terrenales; como un concepto falso del Reino. El Reino de Dios de la ortodoxia institucionalizada, en cambio, se concibe como un reino de las almas puras, para las cuales su corporeidad es algo etéreo, inclusive efímero. Y en efecto, el Reino de Dios imaginado por parte de los teólogos de la liberación es Nueva Tierra, es "esta tierra sin la muerte", es un reino de satisfacción de necesidades corporales. Esto la ortodoxia lo ve como algo "materialista", es decir, como una esperanza falsa a la que contrapone su visión de la esperanza "verdadera". Sin embargo no niega la visión de un Reino de Dios por venir [10].

La teología del imperio de los años setenta y de la primera mitad de los ochenta, es diferente. Es nítidamente anti-utópica. Opone un mundo sin esperanza a la visión utópica de la esperanza. Aunque siga utopizando el mercado, su mano invisible (el mercado como el lugar de la "providencia") y su tendencia al equilibrio, no establece relaciones entre la utopía del mercado y el Reino de Dios. Por consiguiente, la misma solidaridad aparece como una perversión humana y un atavismo [11].

Se trata de una teología que corresponde al maniqueísmo de la Guerra Fría. El imperio se interpreta en una lucha entre dios y el demonio, y ve la utopía como tal encarnada en el Reino del Mal presentado por el demonio, mientras se ve a sí mismo como un reino del realismo que no necesita utopías. A la confrontación Dios-Demonio (Reino del Mal) corresponde, por tanto, la confrontación realismo-utopía. Este maniqueísmo extremo fue interpre-

---

[10] La doctrina marxista del tiempo final es una promesa de salvación intramundana. Karl Marx secularizó el destino del pueblo judío —la servidumbre en Egipto y el éxodo a la tierra prometida— como la esperanza de la salvación mesiánica del Antiguo Testamento para traspasarlas a nuestro tiempo, el tiempo despues de Jesucristo —una reducción perturbadora e imitación [Nachäffung: actuar como mono] de la salvación que en Jesucristo fue regalada a toda la humanidad. El marxismo es un anti-evangelio" (Höffner, Josef: *Christliche Gesellschaftslehre*. Kevelaer 1975, págs. 171-172).

[11] "...las sociedades tradicional y socialista ofrecen una visión unitaria. Infunden en toda actividad una *solidaridad simbólica*. El corazón humano está hambriento de este pan. Recuerdos atávicos asedian a todo hombre libre. *El 'páramo' que encontramos en el corazón del capitalismo democrático es como un campo de batalla sobre el cual los individuos vagan profusos en medio de cadáveres*. Pero este desierto, como la noche oscura del alma en el viaje interior de los místicos, cumple un propósito indispensable... Por supuesto, el dominio de lo trascendente es mediado por la literatura, la religión, la familia y los propios semejantes; pero a la postre está centrado en tomo del silencio interior de cada persona". Novak, Michael: *The spirit of democratic capitalism*. An American Enterprise Institute-Simon & Schuster Publication. New York, 1982. Citamos según la edición castellana, *El espíritu del capitalismo democrático*. Ediciones Tres Tiempos, Buenos Aires, 1983, págs. 56-57.

Y concluye: "Los 'hijos de la luz' son en muchos aspectos un peligro mayor para la fe bíblica que los 'hijos de las tinieblas'". *Ibid.*, pág. 71.

tado por K. Popper en el sentido de: quien quiere el cielo, produce el infierno.

Sin embargo, esta visión de la utopía producía problemas dentro de la coalición conservadora que se formó en los años ochenta. Ya vimos que, en su forma nítida, no era aceptable para la propia "ortodoxia" teológica. Pero tampoco servía para aglutinar la coalición política con el fundamentalismo cristiano den EE. UU., uno de los pilares del poder del gobierno de Reagan. Este fundamentalismo es altamente utópico y mesiánico, con una visión netamente apocalíptica de la historia [12]. Por su misma existencia como aliado del gobierno de Reagan, desmentía a diario la ideología de la Guerra Fría con su teología del imperio basada en ella.

En este mismo tiempo de desmoronamiento visible de los países socialistas se produjo, además, una creciente utopización del propio imperio. La política del reajuste estructural, con sus efectos desastrosos sobre los países del Tercer Mundo, necesitaba promesas de un futuro mejor para poder legitimarse. Los infiernos producidos en la tierra exigían la promesa de cielos por venir. El mismo neoliberalismo se transformó en religión, con sus conversiones y con el evangelio del mercado.

6. El intento de recuperación de la teología de la liberación por la teología del imperio

A partir de todo eso se produjo una transformación de la teología del imperio. De la negación de la teología de la liberación, aquella teología pasó a su recuperación. A mediados de la década de los ochenta esta recuperación ya está en plena realización, aunque se la podía notar en América Latina desde el golpe militar chileno [13]. Cuando en 1985, David Stockman, quien procedía de un pasado fundamentalista, renuncia como jefe del presupuesto del gobierno de Reagan, publica un libro con el título *El triunfo de la política*. En él reprocha a Reagan haber traicionado el modelo limpio del neoliberalismo en favor del populismo, y desarrolla toda una teología de la posición neoliberal que hace rápidamente escuela. Este libro ya no denuncia las utopías, sino que presenta al neoliberalismo como la única manera eficiente y realista de realizarlas. Ataca a las "utopías" del socialismo, para recuperarlas en favor del pretendido realismo neoliberal. Según Stockman, la amenaza no es la utopía, sino la falsa utopía, a la cual contrapone su utopía "realista" del neoliberalismo [14].

El propio Camdessus, Secretario General del FMI, se hace eco de esta teología del imperio transformada. La constituye de modo directo a partir de algunas tesis claves de la teología de la liberación. En una conferencia del 27 de marzo de 1992, se dirigió al congreso nacional de empresarios cristianos de Francia en Lille [15]. El centro de la conferencia resume sus tesis teológicas centrales. La voy a citar extensamente:

> Ciertamente el Reino es un lugar: esos cielos nuevos y esa nueva tierra en donde somos llamados a entrar un día; promesa sublime, pero el Reino es de alguna manera geografía, el Reinado es Historia, una historia de la cual somos actores, que está en marcha y que nos es próxima desde que Jesús vino a la historia humana. El Reinado es lo que pasa cuando Dios es Rey y nosotros lo reconocemos, y nosotros hacemos que el Reinado se extienda como una mancha de aceite que impregna, renueva y unifica las realidades humanas. "Que tu Reinado venga...".

Contrapone en seguida el poder de este mundo y el reino de Dios:

> Uno se funda sobre el poder, el otro sobre el servicio, uno, apoyado sobre la fuerza, se orienta a la posesión y al acaparamiento, el otro, a compartir; el uno exalta al príncipe y sus barones, el otro, al excluido y al débil; uno traza fronteras, el otro vínculos; uno se apoya sobre lo espectacular y lo mediato, el otro prefiere la discreta germinación del grano de mostaza. ¡Son los opuestos!, y en el corazón de estas diferencias está la que las

---

12 Basta ver un libro como: Pentecost, J. Dwight: *Eventos del porvenir. Estudios de escatología bíblica*. Editorial Vida, Miami, 1984; o Lindsey, Hal: *La agonía del gran planeta Tierra*. Editorial Vida, Miami, 1988 (*The Late Great Planet Earth*. Zondervan Publishing House, Grand Rapids-Michigan, 1970). El último libro se vendió durante la década de los setenta en EE. UU. en más de quince millones de ejemplares, y fue el *bestseller* de la década. Lindsey, no obstante, era uno de los Rasputines de la corte de Reagan.

13 La "Declaración de Principios" del gobierno miltar chileno del año 1974, ya traza esta línea.

14 Stockman se presenta como un izquierdista convertido, quien en un tiempo fuera partidario de una utopía falsa, pero que ahora descubrió la verdadera: "En un sentido más profundo, sin embargo, la doctrina nueva [él habla inclusive del 'evangelio de la oferta'] de la oferta no era sino una reedición de mi viejo idealismo social en forma nueva y, como yo creía, madurada. El mundo podía empezar de nuevo desde los comienzos. Las crisis económicas y sociales, que están aumentando, podrían ser superadas. Los antiguos males heredados, el racismo y la pauperización, podrían ser superados por reformas profundas que partían de las causas políticas. Pero sobre todo, la doctrina de la oferta ofreció una alternativa idealista para el sentido del tiempo cínico y pesimista". Según la publicación de extractos del libro en *Der Spiegel*, 1986, Nº 16ss. Las "reformas profundas que partían de las causas políticas" son las de un ajuste estructural extremo: "Eso significaba también el corte repentino de la ayuda social para los necesitados con capacidad de trabajo... solamente un canciller de hierro lo podría haber impuesto: un 'matador de dragones'". Según Stockman, Reagan fracasó por no haber tenido la capacidad de transformarse en un "canciller de hierro".

15 Las siguientes citas se traducen del texto publicado: Camdessus, Michel: "Marché-Royaume. La double appartenance". Documents EPISCOPAT. *Bulletin de secrétariat de la conférence des éveques de France* Nº 12 (Juillet-Aut, 1992). Agradezco la traducción a Daniela Gallardo Arriagada.
Camdessus presentó una conferencia parecida ante empresarios cristianos de México. La UNIAPAC (Unión Internacional Cristiana de Dirigentes de Empresas) anunció su XIX encuentro en Monterrey, entre el 27 y el 29 de septiembre de 1993, con la asistencia de Camdessus para hablar sobre el tema: "El mercado y el reino respecto a la globalización de la economía mundial". Esta reunión tuvo dos oradores. El otro orador fue el cardenal Echegaray. Ver: *SELAT* (Servicios Latinoamericanos) (Lima, Perú) Nº 17 (17. IX. 1993).

condensa: el Rey se identifica con el *Pobre*... en este Reino, ¿quién juzga, quién es Rey? En el Evangelio la respuesta se nos da de manera formidablemente solemne con el anuncio y la perspectiva del Juicio Final: —hoy— mi juez y mi rey es mi Hermano que tiene hambre, que tiene sed, que es extranjero, que está desnudo, enfermo o prisionero...

Camdessus contrapone, por un lado, el poder, la posesión y el acaparamiento, el príncipe y los barones, las fronteras, lo espectacular y lo mediato, y por el otro lado, el servicio, el compartir, el excluido y el débil, los vínculos y la discreta germinación del grano de mostaza. Contrapone orgullo y humildad. Y descubre que el FMI, el ajuste estructural y todo el concepto neoliberal de la sociedad, encarnan justamente esta humildad frente al orgullo de aquellos que ejercen resistencia. Llega a la siguiente conclusión:

¿Nuestro mandato? Resonó en la sinagoga de Nazaret, y del Espíritu nos es dado el recibir lo que los compatriotas de Jesús se negaban a aceptar, ¡precisamente la realización de la promesa hecha a Isaías (61, 1-3) a partir de nuestra historia presente! Es un texto de Isaías que Jesús desplegó y dice (Lucas 4, 16-23):
"El Espíritu del Señor está sobre mí. El me ha ungido para anunciar la buena nueva a los Pobres, proclamar a los cautivos la liberación y el retorno de la vista a los ciegos, poner a los oprimidos en libertad y proclamar el año de la gracia acordado por el Señor".
Y Jesús no tuvo más que una frase de comentario:
"Hoy, esta escritura se cumple para ustedes que la escuchan".
Ese hoy, es nuestro hoy, y nosotros somos, nosotros que estamos a cargo de la economía, —los administradores de una parte en todo caso— de esta gracia de Dios: el alivio de los sufrimientos de nuestros hermanos y los procuradores de la expansión de su libertad.
Somos quienes han recibido esta Palabra. Ella puede cambiarlo todo. Sabemos que Dios está con nosotros en la tarea de hacer crecer la fraternidad.

El texto del secretario general del FMI podría estar escrito igualmente por un teólogo de la liberación. Formula lo que los teólogos de la liberación consideran el centro de su interpretación del mensaje evangélico, en especial la promesa del Reino de Dios y la opción por el pobre.

Sin embargo, el texto citado es apenas una parte de la conferencia. Una parte anterior y una parte posterior le dan al texto teológico un sentido exactamente contrario de lo que un texto análogo tendría en un análisis de la teología de la liberación. Se dirige, por ende, en contra de los "populismos". Esta palabra, en el lenguaje del Fondo, resume todas las actitudes y políticas posibles, en cuanto no asumen las posiciones estrictas del ajuste estructural del FMI. Se dirige con virulencia en contra de

...todas estas formas de la demagogia populista que están en marcha y que sabemos a donde llevan: a la hiperinflación y a través de ella —porque el mercado no ha escuchado sus promesas— a la debacle económica, al aumento de la miseria y al retorno de regímenes "fuertes", o sea, al fin de las libertades [16].

Transforma de esta manera la opción por los pobres en opción por el FMI. Quien quiere más o algo diferente de lo que le concede o impone la política de ajuste estructural del FMI, produce "la debacle económica, el aumento de la miseria y el retorno de regímenes 'fuertes'", esto es, el "fin de las libertades". Eso dañaría al pobre. En consecuencia, quien está con el pobre, a la fuerza tiene que estar con el Fondo. No hay alternativas.

Como él habla a un público más bien católico, se dirige asimismo en contra de la doctrina social católica tradicional:

Por supuesto, el mercado es el modo de organización económica más eficaz para aumentar la riqueza individual y colectiva; no debemos tener respecto de él esa actitud de ligazón vergonzosa de algunas generaciones de nuestros hermanos católicos sociales: ése "sí, pero". El asunto está resuelto y el Santo Padre dejó bien claro el punto en la *Centesimus annus*. Por la eficacia que asegura, el mercado puede permitir una solidaridad mayor. Desde este punto de vista, mercado y solidaridad no se oponen sino que pueden reunirse. Además, la economía empresarial, ustedes lo saben bien, es una economía de responsabilidad en donde el ser humano puede desplegar toda su dimensión.

Fuera del mercado no queda ninguna actividad posible, inclusive la solidaridad se ejerce por medio de éste y en los límites de su lógica. Por tanto, Camdessus presentará al FMI como el gran organismo mundial cuya responsabilidad es el ejercicio de la solidaridad. Para ello borró cien años de doctrina social de la Iglesia católica sin provocar siquiera un eco.

Sin embargo, Camdessus se presenta como un realista. Habla de la relación entre mercado y reino de Dios, pero trata de distinguirlos. Hay que saber, "que el mercado... no es el Reino". El ve muy bien que el mercado contiene una lógica destructora y autodestructora:

Entonces, si el mercado es totalmente dejado a sus mecanismos existe el gran peligro —no es necesario ir hasta el siglo XIX para verlo— de que los mas débiles sean aplastados. En su lógica pura, la puesta de precios puede ser sentencia de muerte. "Treinta denarios, trato concluido". Este no es un episodio singular de la historia de un profeta de Judea, es el elemento cotidiano permanente de la historia humana. A partir de esta indiferencia del mercado respecto a la persona, ustedes pueden encontrar de manera rápida el origen profundo de muchos males de las sociedades avanzadas: contaminación, accidentes de trabajo, destrucción de las familias,

16 En una conferencia pronunciada por Camdessus frente a la Semana Social de Francia en 1991, confronta igualmente la opción por los pobres con lo que él llama populismo: "Tengamos cuidado con nuestros juicios para no confundir jamás la opción preferencial por los pobres con el populismo". Camdessus, Michel: "Libéralisme et Solidarité à l'échelle mondiale". XXX Concurrence et solidarité. L'économie de marché presqu'oû? *Actes des Seminaires sociales de France tenues à Paris en 1991*. Paris, ESF editeur, 1992, pág. 100.

exclusión y desempleo, corrupción, desigualdades, etc. He ahí por qué sabemos desde hace mucho que el mercado debe ser vigilado, enmarcado para seguir libre, pero también para ser justo. He ahí por qué no se puede aceptar la substitución del fundamentalismo marxista por un fundamentalismo del mercado. El mercado no puede ser abandonado a su lógica, porque la economía no se reduce a la técnica sino que tiene como referencia al ser humano.

Frente a la destructividad del mercado, busca ahora activar la esperanza del reino de Dios:

Mercado-Reino, sabemos bien que debemos efectuar una boda entre ellos. En todo caso, en nuestras vidas...

Bajo el título "La esperanza del reino", dice:

Sí, esta realidad del mercado tan cargado de fuerzas de muerte y de vida. Esta realidad sobre la cual cada uno de nosotros, de una manera u otra, tiene una función, una responsabilidad.

No obstante, esta responsabilidad de la que habla no es sino la responsabilidad por el funcionamiento del mercado. La lógica del mercado puede destruir al mercado mismo. Camdessus tiene muy presente este problema. El capitalismo del decenio de los ochenta ha sido un capitalismo autodestructor. Destruye no sólo al ser humano y a la naturaleza, destruye igualmente su propia posibilidad de funcionamiento. La corrupción del mercado ha dejado de ser un problema del Estado, y penetra hoy las relaciones mercantiles mismas y tiende a bloquearlas. Hoy el lugar principal de la corrupción ya no es el Estado, sino la misma empresa capitalista en sus relaciones con otras empresas capitalistas. Camdessus necesita una ética del mercado, porque esta ética es subvertida por la misma lógica del mercado. Esta ética la busca en la referencia al Reino de Dios, y en la boda entre el mercado y el reino:

Hay en la vida del mercado prácticas a las cuales no solamente nuestra pertenencia al Reino, sino también nuestra correcta ciudadanía en este mundo, nos obliga a decir no. Y todos sabemos que esto no es fácil, que hace falta valor y más que valor. Conocéis mejor que yo esta faz sombría de la vida económica...: "Quien es el que, alrededor de nosotros, concretamente, rebaja, desgasta, destruye: impiedades, injusticias, exclusiones, manipulaciones de clientes y del personal... idólatra del dinero, existencia insana, etc.". Ya no me detengo más aquí. La vida económica no es apenas eso y existe un vasto dominio en donde las dos superficies, sí, de una cierta manera se encuentran. Déjenme extenderme en esto. Es todo el ámbito en donde el portador de valores del Reino no sólo no impone frenos al dinamismo del mercado, sino que le da el "más" del que éste carece para servir mejor al ser humano integral. Es, en otros términos, todo el dominio donde la racionalidad económica y la construcción del Reino convergen. Y es vasto.

¿Y qué pasa en el caso de que no converjan? Allí, según Camdessus, no hay nada que hacer. El realismo aparente desemboca en el mismo fundamentalismo que pretendidamente criticó. Si bien el mercado no es el reino, para Camdessus sigue siendo la única presencia posible de éste. El mercado, con su lógica, se transforma en el límite escatológico de toda la historia humana. Vigilar al mercado, para Camdessus, no significa sino hacerlo viable. Quiere intervenir en el mercado para que éste siga funcionando. No obstante, el criterio de la intervención no es sino asegurar el funcionamiento del mercado según su propia lógica, lógica que sigue concibiendo como el paso de Dios por la historia. El mercado no es perfecto, pero cualquier perfección que no sea producto de este mercado, ya no pertenece a la praxis humana. El reino es el aceite para la máquina del mercado.

De acuerdo con Camdessus hay un reino definitivo más allá del mercado. Sin embargo es un reino más allá de la historia, el cual no se entromete en los asuntos del mercado. Es un reino escatológico. Por lo tanto, llega a la siguiente conclusión:

El ciudadano del Reino —llamémosle así— está en la vanguardia del esfuerzo para que retrocedan todas las formas del miedo, las desconfianzas, los egoísmos, "esa idolatría" como dice San Pablo (Efesios, 5, 5), y para que se ensanche finalmente el campo del compartir, en donde el Reino ya impregna las realidades humanas, y en donde el ser humano encuentra un poco más de espacio, de gratuidad y de alegría. Esto, sabiendo muy bien que "habrá siempre pobres entre nosotros". Lo que quiere decir, entre otras cosas —y debió costarle a Jesús decirlo—, que el Reino no se realizará en esta tierra, no por lo menos hasta el día en que "El hará todas las cosas nuevas".
Esta tarea de impregnación de las realidades humanas no la podremos realizar sin que nuestros corazones y nuestras inteligencias se expandan y se renueven, "llenos de la gracia desde lo Alto". Para quien ejerce nuestro tipo de trabajo, en esta urgencia de servicio a la humanidad, no hay otra solución —estoy seguro y a la vez lejos— que la santidad o, si queréis, de "revestir" al Hombre Nuevo: ese hombre formado de tierra pero que —vuelvo a San Pablo— "puesto que Cristo vino del Cielo, como él pertenece al Cielo". Formado de tierra pero perteneciendo al cielo: la llave está ahí, y en la oración para recibir este don.

Es la declaración del imperio total sin ningún escape ni en la tierra ni en los cielos. La política del FMI ha sido transformada en la voluntad de Dios en esta tierra. No una voluntad expresada por algún Sinaí, sino por la realidad misma. La realidad es tal que, al salirse la acción humana de los marcos de la política del ajuste estructural, necesariamente los resultados serán peores que la situación que se quiere cambiar. No hay alternativa, porque el intento de buscarla lleva de modo infalible a empeorar la situación. Por eso, optar por el pobre es optar por el realismo. Y el realismo impone no preocuparse por el pobre. Lo que hace el mercado no permite cuestionamiento. El capitalismo se ha transformado en "capitalismo total", como lo llama Friedman. La opción preferencial por el pobre y la opción preferencial por el FMI se identifican [17]. Se trata de una

[17] En este sentido, Hugo Assmann cita a Roberto Campos: "En rigor, nadie puede optar directamente por los pobres. La opción que se tiene que hacer

posición que ahora es muy frecuente, y aparece en un sinnúmero de publicaciones que se hacen pasar como teología de la liberación [18].

Por supuesto, para las iglesias surge una gran tentación. En la visión abierta por Camdessus, se puede optar por el pobre sin entrar en ningún conflicto con el poder. La gran armonía parece haber llegado. La mano invisible del mercado la trajo. Y la teología de la liberación parece ser ahora parte de la "ortodoxia" misma. Ha vuelto el Hombre Nuevo, sólo que ahora es un funcionario del FMI [19].

El imperio aparece pues como imperio total y cerrado. Nada queda afuera. Declara que no hay alternativas, y tiene el poder para castigar con tanta dureza cualquier intento de búsqueda de éstas, que en efecto parece mejor no intentarlo. Cuando el castigo es mayor que lo que se puede lograr buscando alternativas, es preferible no buscarlas. En una situación tal, el poder dicta lo que dirá la realidad. Entre poder y realidad se establece un circuito, dentro del cual la realidad confirma tautológicamente las tesis del poder [20].

Esta condición del imperio total y cerrado es lo que ahora varios teólogos de la liberación perciben en la tradición judeo-cristiana como la situación apocalíptica. En una situación tal, no hay salidas visibles y no puede haber proyectos concretos de cambio. Se vuelve a leer el Apocalipsis de San Juan y a discutirlo. En este sentido tradicional, apocalipsis es revelación. El Apocalipsis revela que frente al imperio total y cerrado existe alternativa, aunque no se sepa cuál es. El poder total del imperio revela su debilidad, sin embargo su caída no es vista como producto de una acción política intencional. El nombre de este imperio es Babilonia.

Esta lectura del Apocalipsis lleva al análisis de los textos apocalípticos conocidos, pero igualmente al análisis de su contexto económico, social y político. Se redescubre el hecho de que estos textos del Apocalipsis han aparecido en situaciones históricas parecidas a la nuestra. El creyente se enfrenta a un imperio que no le deja salida, no obstante insiste en que alguna salida debe haber.

'Apocalipsis' aquí no significa catástrofe. El título de la película "Apocalipsis now" no da de ninguna manera el sentido de lo que se trata. Como revelación, el Apocalipsis revela que el monstruo es un gigante con pies de barro cuya caída dejará abierto el futuro para alternativas por realizar [21]. Tampoco esta lectura del Apocalipsis, como ahora aparece en la teología de la liberación, es directamente comparable con la lectura que hace del Apocalipsis el fundamentalismo cristiano de EE. UU. En ésta, el apocalipsis es otra vez apenas la catástrofe que viene por la voluntad de Dios, en el sentido de una ley inexorable de la historia. El mundo está condenado a perecer, y su salvación la realiza un dios-juez al consumar la historia misma. Sin embargo, la ley de la historia misma es la catástrofe de la historia humana. Se trata de un fundamentalismo con la pretensión de escribir hoy la historia de mañana. Los mismos presidentes Reagan y Bush se inscribieron de forma pública en esta metafísica de la historia [22]. Pero, de hecho, también la recuperación que intenta hacer Camdessus de la teología de la liberación, es perfectamente compatible con tal visión del mundo.

La lectura actual del Apocalipsis de parte de algunos teólogos de la liberación, no va en ninguno de estos sentidos. El imperio total y cerrado de hoy, como lo eran el imperio romano, el helénico o el babilónico, es una Babilonia. Y como tal es un gigante con pies de barro. Cae, no obstante la razón de su caída no puede ser un acto humano voluntarista. Es demasiado fuerte como para eso.

---

es por el inversionista, quien crea empleo para los pobres". Assmann, Hugo: *Economía y religión*. DEI, San José, 1994, pág. 101.

18 Ver los ejemplos siguientes: Moll, Peter G.: "Liberating Liberation Theology: Towards Independence from Dependency Theory", en *Journal of Theology for Southern Africa*, March 1992; Haigh, Roger, S. J.: *An Alternative Vision: an Interpretation of Liberation Theology*. New York, Paulist; Sherman, Amy L.: *Preferential Option. A Christian and Neoliberal Strategy for Latin America's Poor*. Gran Rapids, Michigan, 1992. Ver sobre esta sacralización del mercado en el contexto de la modernidad: Santa Ana, Julio de: "Teologia e modernidade", en Silva, Antonio (ed.): *América Latina: 500 anos de evangelização: reflexões teológico-pastorais*. Paulinas, São Paulo, 1990.

19 Ver Assmann-Hinkelammert, *op. cit.*

20 Hannah Arendt describe este circuito de forma magistral: "La afirmación de que el Metro de Moscú es el único en el mundo es una mentira sólo mientras los bolcheviques no tengan el poder para destruir a todos los demás. En otras palabras, el método de predicción infalible, más que cualquier otro método propagandístico totalitario, denota su objetivo último de conquista mundial, dado que sólo en un mundo por completo bajo su control puede el dominador totalitario hacer posiblemente realidad todas sus mentiras y lograr que se cumplan todas sus profecías" (Arendt, Hannah: *Los orígenes del totalitarismo*. Taurus, Madrid, 1974, pág. 435). "Entonces, toda discusión acerca de lo acertado o erróneo de la predicción de un dictador totalitario resulta tan fantástica como discutir con un asesino profesional sobre si su futura víctima está muerta o viva, puesto que matando a la persona en cuestión el asesino puede proporcionar inmediatamente la prueba de la veracidad de su declaración" *(Idem.)*.
En una entrevista, Camdessus describe este mecanismo visto desde el FMI:
(Pregunta): "¿Cuál será el costo social de las medidas para poner en orden las finanzas públicas?"
(Respuesta): "La cuestión es cuál sería para el pueblo de Costa Rica el costo de no ajustar sus estructuras. El costo podría ser la interrupción del financiamiento interno, reducción de la inversión, paralización de un acuerdo de renegociación de la deuda, interrupción de las importaciones. El costo sería la recesión... Nuestra posición no es exactamente la de recomendar ni imponer medidas,. Nuestra posición es la del diálogo... Pero el hecho de que las metas no hayan sido respetadas y que nosotros hayamos suspendido los desembolsos, no significa un castigo, sino una realidad a la cual se enfrenta el país adaptando sus políticas. Luego nosotros desembolsaremos". "Entrevista a Michel Camdessus, director-gerente del FMI", en *La Nación* (San José), 5. III. 1990.

21 Quizás el texto que mejor describe la situación apocalíptica, es el siguiente del profeta Daniel, del siglo II a. C.: "Tú, oh rey, has visto esta visión: una estatua, una enorme estatua, de extraordinario brillo, de aspecto terrible, se levantaba ante ti. La cabeza de esta estatua era de oro puro, su pecho y sus brazos de plata, su vientre y sus lomos de bronce, sus piernas de hierro, sus pies parte de hierro y parte de arcilla. Tú estabas mirando, cuando *de pronto una piedra se desprendió, sin intervención de mano alguna, vino a dar a la estatua en sus pies de hierro y barro, y los pulverizó*. Entonces quedó pulverizado todo a la vez: hierro, arcilla, bronce, plata y oro... Y la piedra que había golpeado la estatua se convirtió en un gran monte que llenó toda la tierra" (Dn. 2, 31-35).

22 El libro ya citado de Pentecost se llama *Eventos del porvenir*. Al igual que la Academia de las Ciencias de Moscú conocía las leyes inexorables del futuro, estos fundamentalistas las saben igualmente. Pero, mientras la Academia de Ciencias creía aún en un futuro mejor, este actual fundamentalismo cree decidida de antemano la perdición de la humanidad.
El día del comienzo de la Guerra del Golfo, el presidente Bush apareció en la televisión con uno de los predicadores fundamentalistas de EE. UU., Billy Graham, para pedir juntos la bendición de Dios en esta guerra.

Cae por efectos no-intencionales, resultado de su propia omnipotencia. Pero no hay ley metafísica de la historia que lo haga caer. Cae, porque

> ...de pronto una piedra se desprendió, sin intervención de mano alguna, vino a dar a la estatua en sus pies de hierro y barro, y los pulverizó [23].

Sin embargo, la situación apocalíptica no provoca únicamente el género literario que llamamos apocalíptica. Aparece otra, que es gemela de la primera. Se trata de la literatura sapiencial, que ha sido siempre el otro lado de la literatura apocalíptica. Uno de los grandes testimonios de esta literatura que hoy es retomado por la teología de la liberación es el libro de la Biblia llamado el "Eclesiastés", que fue escrito en el siglo III a. C. Presenta un sentido más bien trágico de la vida frente a un imperio inexpugnable y desastroso. Prevalece el lamento sobre la pérdida del sentido de la vida, combinado con una lejana resonancia de esperanza destrozada. Se trata de una percepción de la vida que tiene mucho en común con ciertas corrientes de la postmodernidad en el presente. Al volver algunos teólogos con la lectura del Apocalipsis, aparece también esta problemática hoy en la teología de la liberación [24].

7. El desafío para la teología de la liberación. La irracionalidad de lo racionalizado

Como vimos precisamente en la teología del FMI, de la negación de la teología de la liberación se ha pasado a construir una anti-teología de la liberación. Esta anti-teología es de modo visible una inversión de la teología de la liberación, de cuya negación se ha partido.

De nuevo resalta el hecho de que estas dos teologías contrarias no se pueden distinguir en el plano de una discusión nítidamente teológica. En este plano, la teología de la liberación no se distingue de forma clara de la anti-teología presentada por el FMI en la actualidad. En apariencia se desemboca en una situación en la cual el conflicto deja de ser teológico. Parece ser un conflicto sobre la aplicación de una teología compartida por ambas partes. La teología del imperio —la teología del FMI *es* la teología del imperio— asumió las partes claves de la teología de la liberación: la opción preferencial por los pobres y la esperanza del reino de Dios encarnada en la ortopraxis. Al menos es eso lo que aparenta ser.

En un nivel diferente vuelve ahora el problema que viéramos al comienzo de este artículo. Allí analizamos el hecho de que en los años sesenta-setenta la teología de la liberación surge de una manera tal que el conflicto con la teología institucionalizada no aparece como un conflicto religioso, dado que ningún dogma religioso era cuestionado. El conflicto apareció como un conflicto sobre la concretización de una fe común. La opción preferencial por los pobres y la encarnación del reino de Dios en el mundo económico-político eran los instrumentos de esta concreción. Como dicha teología concretizada, la teología de la liberación era vista de modo conflictivo.

Hoy, en cambio, la misma teología del imperio asume estas posiciones. Ellas ya no sirven para concretizar una fe. La teología del imperio está de acuerdo con la opción preferencial por los pobres y con la encarnación económico-social del reino de Dios. Y se presenta a sí misma como el único camino realista para cumplir con estas exigencias.

Ciertamente, la teología del imperio tergiversa la opción por los pobres de la teología de la liberación. Desde el punto de vista de la teología de la liberación, esta opción es consecuencia de un reconocimiento mutuo entre sujetos humanos. El pobre es el signo de una pérdida de este reconocimiento que comprueba que toda relación social humana se halla distorsionada. La teología del imperio, en cambio, no puede enfocar al pobre sino como un objeto de los otros, quienes no son pobres.

Sin embargo, la opción por los pobres ya no puede identificar ninguna concreción de la teología de la liberación. La pregunta ahora es por el realismo de su concreción. Ninguna fe preconcebida puede dar la respuesta. No se puede decidir sobre la verdad de una de las posiciones sin recurrir a las ciencias empíricas, en particular a las ciencias económicas. Son ellas las que deciden. Como resultado, se transforman en portadoras del criterio de verdad acerca de las teologías. En efecto, con la economía política neoliberal en la mano, la opción por los pobres se transforma en opción por el FMI. Desde el punto de vista de una economía política crítica, en cambio, se transforma en la exigencia de una sociedad alternativa en la que todos tienen cabida. La teología como teología no puede decidir. Los resultados de la ciencia deciden sobre el contenido concreto de la teología.

Por esta razón, los intentos de recuperación de la teología de la liberación obligan a ésta a desarrollar nuevas problemáticas. Para poder seguir sosteniendo la opción por los pobres en términos que respeten al pobre como sujeto —que es lo específico de la teología de la liberación—, esta opción tiene que ser vinculada de una manera mucho más determinada con el reconocimiento mutuo entre sujetos corporales y necesitados.

Eso lleva a la necesidad de desarrollar la teología de la liberación especialmente en dos líneas. La primera se refiere a la crítica de la economía política neoliberal y su respectiva utopización de la ley del mercado. La segunda se refiere a la tradición cristiana de una teología crítica de la ley. Ambas constituyen el espacio de una discusión que hoy se resume muchas veces como "economía y teología".

---

23 Ver Richard, Pablo: "El pueblo de Dios contra el imperio. Daniel 7 en su contexto literario e histórico", en *RIBLA* (DEI, San José) Nº 7 (1990); *Apocalipsis. Reconstrucción de la esperanza*. DEI, San José, 1994; Mesters, Carlos: *El Apocalipsis: la esperanza de un pueblo que lucha*. Rehue, Santiago de Chile, 1986; Foulkes, Ricardo: *El Apocalipsis de San Juan. Una lectura desde América Latina*. Buenos Aires, 1989; Rowland, Christopher: *Radical Christianity: A Reading of Recovery*. Orbis, New York, 1988; Snoek, Juan-Nauta, Rommie: *Daniel y el Apocalipsis*. DEI, San José, 1993.

24 Ver Tamez, Elsa: "La razón utópica de Qohélet", en *Pasos* Nº 52 (marzo-abril, 1994).

Constata la relevancia del análisis económico para el discernimiento del contenido de la fe, y supera un punto de vista que ha considerado lo económico como un espacio de la aplicación de la fe.

En la primera línea, la de la crítica de la economía política neoliberal, el argumento se podría resumir con la frase: la racionalización por la competitividad y la eficiencia (rentabilidad) revela la profunda irracionalidad de lo racionalizado. La eficiencia no es eficiente. Al reducir la racionalidad a la rentabilidad, el sistema económico actual se transforma en irracional. Desata procesos destructores que no puede controlar a partir de los parámetros de racionalidad que ha escogido. La exclusión de un número creciente de personas del sistema económico, la destrucción de las bases naturales de la vida, la distorsión de todas las relaciones sociales y, por consiguiente, de las relaciones mercantiles mismas, son el resultado no-intencional de esta reducción de la racionalidad a la rentabilidad. Las leyes del mercado del capitalismo total destruyen la propia sociedad y su entorno natural. Al absolutizar estas leyes por medio del mito del automatismo del mercado, estas tendencias destructoras son incontrolables y se convierten en una amenaza para la propia sobrevivencia humana.

Esta crítica desemboca en un análisis de la racionalidad que incluye precisamente la irracionalidad de lo racionalizado. Se trata del desarrollo de un concepto de un circuito natural y social de la vida humana, que tiene que englobar y condicionar la racionalidad medio-fin que subyace al cálculo de la rentabilidad. Eso excluye la totalización neoliberal de la ley del mercado, para integrar las relaciones mercantiles en la vida social. La política neoliberal, en cambio, trata al mercado como el elemento constituyente de todas las relaciones sociales, desembocando así en su política del capitalismo total [25].

Con análisis de este tipo, la teología de la liberación retoma la necesidad de encontrarse con el pensamiento de Marx [26]. Eso le acontece aunque no lo haga a propósito. El pensamiento de Marx es el gran cuerpo teórico existente que surge precisamente por la crítica de la irracionalidad de lo racionalizado. Al enfrentar hoy de forma teórica este problema, cualquier conceptualización desarrollará pensamientos cercanos a aquellos que Marx desarrolló primero. Por eso, aunque uno no parta de Marx, sin quererlo llega a sus conceptualizaciones o se acerca a ellas. Y en esta relación con el pensamiento de Marx aparece una crítica profunda, que es básica para las reflexiones de la teología de la liberación. Se trata de la esperanza marxista: el poder solucionar los problemas del capitalismo total por una superación total del capitalismo. El marxismo desembocó en una totalización análoga a la que hoy vivimos con la totalización neoliberal del capitalismo. La teología de la liberación tiene que superar las totalizaciones, si quiere contribuir de modo efectivo a la constitución de una fe nueva. No obstante, criticadas estas totalizaciones, las conceptualizaciones de la crítica de la irracionalidad de lo racionalizado son irrenunciables para poder constituir un concepto adecuado de racionalidad de la acción humana. La teoría de la acción racional, como la ha hecho Max Weber, no llega más allá de este reduccionismo de la acción racional a sus expresiones de racionalidad medio-fin, es decir, lo medible en términos de la rentabilidad.

Eso nos lleva a la segunda línea del desarrollo necesario de la teología de la liberación en el mundo de hoy. La crítica de la irracionalidad de lo racionalizado tiene que ser expresada en los propios términos teológicos. Eso ocurre justamente por la recuperación de una larga tradición teológica de la crítica de la ley, que empieza ya en las Escrituras y tiene su primera elaboración teológica en Pablo de Tarso, sobre todo en la Carta a los Romanos. De hecho, es la primera elaboración de la crítica a la irracionalidad de lo racionalizado que se da en el pensamiento cristiano [27].

Los teólogos de la liberación que retoman esta teología de Pablo, destacan dos elementos claves de su crítica de la ley. Por un lado, Pablo hace ver que la ley, en cuanto ley de cumplimiento, lleva a la muerte a aquellos, que la cumplen o son obligados a cumplirla más allá de cualquier otra consideración. La ley, que sirve a la vida, lleva en este caso a la muerte. Pablo habla de la "ley de cumplimiento" que lleva a la muerte. La ley es en este caso cualquier ley, tanto la ley judía del tipo que Pablo conoce de la tradición farisaica, como la ley romana. Por ende, el Estado de derecho, que aparece con el imperio romano por primera vez en la historia, no es la máxima expresión de la humanidad, sino una amenaza. La ley no salva mediante su cumplimiento. Por otro lado, Pablo no considera el pecado en el sentido de una infracción de la ley. El pecado del que se trata en la visión de Pablo, se comete cumpliendo la ley y para que sea cumplida. Las infracciones de la ley son secundarias. En consecuencia, el pecado es llevar a la muerte cumpliendo la ley. Luego, el pecado se comete con la buena conciencia de estar cumpliendo la ley. Todavía hay rastros de este pensamiento en el dicho de la Edad Media europea: *Suma lex, maxima iniustitia*. O el otro, contrario, que es de sentido irónico: *Fiat iustitia, pereat mundus* (que se cumpla la ley, aunque perezca el mundo).

Eso llevó al análisis de la sacrificialidad como resultado de la ley. La ley, al ser tratada como totalizante, exige sacrificios humanos. De eso se tiene mucha consciencia en los principios del cristianismo. Todos los evangelios, por ejemplo, insisten en que a Jesús se lo mata cumpliendo la ley; en cumplimiento de la ley. Por lo tanto, no hay culpables personales de esta muerte. Es la relación con la

---

25 Gallardo, Helio: "Radicalidad de la teoría y sujeto popular en América Latina", en *Pasos Especial* Nº 3 (1992); Hinkelammert, Franz J.: "La lógica de la expulsión del mercado capitalista mundial y el proyecto de liberación", en *Pasos Especial* Nº 3 (1992).

26 Ver Dussel, Enrique: *La producción teórica de Marx. Un comentario a los 'Grundrisse'*. Siglo XXI, México; 1985; *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*. Siglo XXI, México, 1988.

27 El libro más destacado en este sentido es Tamez, Elsa: *Contra toda condena. La justificación por la fe desde los excluidos*. DEI, San José, 1991. Ver Shaull, Richard: *La Reforma y la teología de la liberación*. DEI, San José, 1993; y también Hinkelammert, Franz J.: *Las armas ideológicas de la muerte*. DEI, San José, 1981 (2a. ed. revisada y ampliada, con introducción de Pablo Richard y Raúl Vidales).

ley la que la origina. Es bien comprensible que más tarde la teología conservadora haya preferido culpar a los judíos. Tenía que hacerlo para escapar de las consecuencias de la teología de la crítica de la ley, que era completamente incompatible con las aspiraciones del cristianismo al poder imperial [28].

Este hecho explica por qué precisamente la teología de la crítica de la ley de Pablo y su afirmación, negación, inversión y falsificación, hayan sido el hilo conductor de la historia del cristianismo, y por ende de Occidente. Su escrito clave es la Carta a los Romanos. Este no es de ninguna manera un libro "teológico", en el sentido de la división de la universidad moderna en facultades. El analiza cuál es la clave del imperio romano del tiempo de Pablo, si bien lo hace a partir de un punto de vista teológico. La carta es tan decisiva para la filosofía y el pensamiento político, como lo es para el pensamiento teológico. Para los filósofos, sin embargo, es un tabú. En las historias de la filosofía ni aparece, aunque es el pensamiento alrededor del cual giran más de 1500 años del pensamiento occidental, la filosofía incluida. La Carta a los Romanos fue decisiva en la Reforma, sobre todo para Martín Lutero. Por eso se encuentra en la raíz de la ética protestante y de su transformación en el espíritu del capitalismo. Volvió a ser decisiva en el surgimiento de la teología moderna, con el libro de Karl Barth sobre la Carta a los Romanos. Hoy vuelve a ser decisiva para la teología de la liberación. Es uno de los libros más subversivos de la historia. Uno de los pocos que dio cuenta de eso es Nietzsche. Pero Nietzsche lo hace solamente para escoger a Pablo como su enemigo predilecto.

La crítica paulina de la ley es una crítica de las leyes "justas", que Pablo ve presentes especialmente en la leyes de Dios dadas en el Sinaí. No obstante, frente a su crítica de la ley tampoco estos mandamientos son leyes justas de por sí. Cualquier ley, según Pablo, mata, si es tratada como ley de cumplimiento. De acuerdo con él, eso vale inclusive para la "ley de Dios". La injusticia está en la forma general de la ley. Por consiguiente la justicia de Pablo no reside en la ley, sino en la relación con ella. El sujeto es soberano frente a la ley, para relativizarla en todos los casos en los que su cumplimiento mata.

Existe una diferencia tajante entre esta crítica de la ley de Pablo y la tradición liberal. La tradición liberal busca leyes justas. Las cree haber encontrado al sostener que la ley es justa cuando aquellos que tienen el deber de obedecerlas, son a la vez aquellos que, como ciudadanos, son los legisladores. Esta ley es su respectiva ley de Dios: *vox populi, vox dei*. En consecuencia, el resultado liberal es que la ley democrática es ley justa. Luego, un Estado de derecho basado en esta ley es un Estado justo.

Para Pablo no hay Estado de derecho en el sentido de nuestra ideología presente, según la cual el Estado de derecho tiene leyes justas, con el consiguiente deber del ciudadano de cumplirlas sin posibilidad de efectuar un discernimiento o ejercer resistencia. Max Weber llama a este procedimiento "legitimidad por legalidad". Es incompatible con la posición de Pablo, que es de discernimiento. Desde el punto vista de paulino, el Estado de derecho liberal es un Estado injusto. Lo es, porque es un Estado total. La posición de Pablo implica el derecho a la resistencia, la posición de Weber niega este derecho.

Hoy, de modo visible se está preparando un holocausto del Tercer Mundo. Si llega a consumarse, será consumado por Estados de derecho y dentro de los estrictos límites de Estados de derecho [29]. Eso precisamente revela el hecho de que el Estado de derecho no garantiza de ninguna manera justicia alguna. La resistencia humaniza al Estado de derecho, y donde la resistencia es reprimida con éxito o no tiene lugar, el Estado de derecho se transforma en un Moloc. Por eso, Estado de derecho y totalitarismo, como democracia y totalitarismo, son compatibles [30]. También el cobro de la deuda externa del Tercer Mundo es un crimen que se comete "cumpliendo la ley". El mismo Estado de derecho lo comete. Cuando Pablo habla del pecado, se refiere a estos crímenes que se cometen "cumpliendo la ley". Las transgresiones de la ley apenas le interesan [31]. Son crímemes que se cometen con buena conciencia, creyendo servir a Dios, a la humanidad y a los pobres.

En este sentido, ya la teología de la crítica de la ley desarrolla el problema de la irracionalidad de lo racionalizado. Por ello los teólogos de la liberación pueden retomar esta teología en relación a la ley del mercado. Por un lado, al ser tratada como ley que salva por su cumplimiento, la ley del mercado lleva a la muerte, inclusive de la humanidad. Por otro lado, hay un pecado que se comete cumpliendo la ley del mercado, y que se comete con la buena conciencia de estar cumpliendo la máxima ley de la humanidad. Vuelve por ende la libertad cristiana en el sentido que Pablo pronunció, como una libertad que es soberana frente a la ley. Los sujetos libres son libres en el grado en el cual son capaces de relativizar a la ley en función de las necesidades de su propia vida. La libertad no está en la ley, sino en la relación de los sujetos con la ley. Considerando la ley del mercado, la libertad consiste en poder someterla e incluso cometer infracciones contra ella, si las necesidades de los sujetos lo exigen. El reconocimiento mutuo entre sujetos corporales y necesitados implica de forma insustituible el reconocimiento de la relativización de cualquier ley en función de este reconocimiento. Al reconocerse mutuamente como sujetos, se reconocen como soberanos frente a la ley. La ley vale sólo en el grado en el que no impide este reconocimiento mutuo.

Se puede ahora retomar la opción por los pobres en un sentido en el que la teología del imperio jamás la aceptará.

---

28 Ver Hinkelammert, Franz J.: *La fe de Abraham y el Edipo occidental*. DEI, San José, 1991 (2a. ed. ampliada); *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la Bestia*. DEI, San José, 1991; Pixley, Jorge: "La violencia legal, violencia institucionalizada, la que se comete creyendo servir a Dios", en *RIBLA* (San José, DEI) 18 (1994).

29 Ver Rufin, Jean-Christophe: *L'empire et les nouveaux barbares*. Paris, 1991. Igualmente, Enzensberger, Hans Magnus: *Aussichten auf den Bürgerkrieg (Perspectivas de la guerra civil)*. Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1993.

30 En la literatura sobre el totalitarismo, únicamente Hannah Arendt da cuenta de este hecho. Ver Arendt, Hannah: *op. cit.*

31 Ver Hinkelammert, Franz J.: *La deuda externa de América Latina: el automatismo de la deuda*. DEI, San José, 1988; *Democracia y totalitarismo*. DEI, San José, 1987.

El reconocimiento mutuo entre sujetos corporales y necesitados implica la opción por los pobres y, por eso, implica a la vez la soberanía del sujeto humano frente a la ley. Sin esta soberanía no puede haber ni reconocimiento mutuo entre sujetos ni opción por los pobres. A partir de esta reconceptualización aparece asimismo una reconceptualización del reino de Dios [32].

Por eso la teología de la liberación niega no solamente la absolutización de la ley del mercado en el "capitalismo total", sino cualquier ley metafísica de la historia. La absolutización de la ley —esto es, su transformación en ley metafísica de la historia— es totalización, que a la postre desemboca en totalitarismo. Su lema es siempre aquel del "final de la historia" y de la negación de todas las alternativas [33].

Con este resultado, la teología de la liberación desemboca en una crítica de la modernidad y no apenas del capitalismo. Llega a la constatación de una crisis de la sociedad occidental misma. Sin embargo, ella no es postmoderna. Los postmodernos se cuidan mucho de hacer el análisis de la ley del mercado como ley metafísica de la historia. Atacan por todos lados leyes metafísicas de la historia, en particular en el socialismo histórico, donde en efecto las ha habido. Pero la ley del mercado como único caso actual de una imposición de una ley metafísica de la historia, ni siquiera la mencionan. Encubren la ley metafísica de la historia vigente hoy, en nombre de la crítica de otras leyes de la historia en el pasado. ■

32 Ver Sung, Jung Mo: *Economía. Tema ausente en la teología de la liberación*. DEI, San José, 1994.

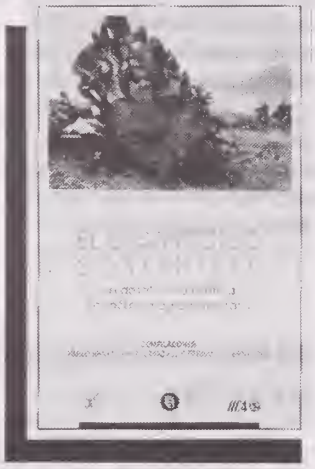
33 Assmann, Hugo: "Teología de la liberación: mirando hacia el frente", en *Pasos* Nº 55 (septiembre-octubre, 1994); Hinkelammert, Franz J.: "¿Capitalismo sin alternativas? Sobre la sociedad que sostiene que no hay alternativa para ella", en *Pasos* Nº 37 (septiembre-octubre, 1991).

NOVEDADES DEI

APERTURA COMERCIAL EN CENTROAMERICA: NUEVOS RETOS PARA LA INDUSTRIA

editores
TILMAN ALTENBURG
HELMUT NUHN

PRECIO
$ 13.32



EL DESARROLLO SOSTENIBLE: UN DESAFIO A LA POLITICA ECONOMICA AGROALIMENTARIA

VARIOS
AUTORES

PRECIO
$ 12.00

LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION COMO PENSAMIENTO LATINOAMERICANO*

Helio Gallardo

Las observaciones que realizaré sobre la Teología latinoamericana de la Liberación no intentan constituir un discurso global ni ofrecer argumentos completos. Son exactamente indicaciones para discutir y avanzar. Me interesa esta teología más como discurso social que en su especificidad técnica. Sin embargo, no haré aquí demasiadas precisiones acerca de las interlocuciones histórico-sociales de esta nueva manera de hacer teología. Todavía resulta prudente advertir que, en mi opinión, tendencias como las que condensa y expresa la Teología latinoamericana de la Liberación son propias de minorías. Ello no sólo torna pausado su despliegue sino que puede lesionar su capacidad acumulativa y, desde luego, debilita las condiciones para su necesaria autocrítica. Que no se estime, pues, que este expositor ve en la Teología de la Liberación, dentro de su novedad e importancia, la respuesta para todos los problemas que aquejan a las sociedades y pueblos latinoamericanos.

1. Una Teología latinoamericana de la Liberación

El curso que inauguramos esta noche, trata sobre Teología *latinoamericana* de la Liberación. Hemos puesto el énfasis en "latinoamericana". Esto indica que existen, o al menos se pretende que existan, otras teologías de la liberación:

a) desde luego, encontramos una *Teología Vaticana de la Liberación*, una teología católica institucional y jerárquica, centrada sobre el carácter de la naturaleza humana y el misterio de la iniquidad (maldad, pecado). Aunque no es forzoso, suele realizarse una lectura 'espiritualizada' de esta teología. Por ejemplo, si se enfatiza la descripción del ser humano como alguien que "quiere más que lo que puede" [1] y se asocia con esta descripción la imagen de que lo que se opone a su liberación (voluntad de ser libre) no siempre viene de fuera, sino que de los límites de su ser, entonces es posible seguir que las situaciones de liberación son básicamente esfuerzos personales y sociales por asumir con humildad los límites de la naturaleza humana y su subordinación a valores metafísicamente enunciados, como Verdad y Justicia:

> La libertad no es la libertad de hacer cualquier cosa, sino que es libertad para el Bien en el cual solamente reside la Felicidad (...). Por consiguiente, el hombre se hace libre cuando llega al conocimiento de lo verdadero y esto (...) guía su voluntad [2].

* El texto amplía la exposición inaugural del Curso de Extensión, *La Teología latinoamericana de la Liberación en la coyuntura actual*, ofrecido por el equipo del DEI entre abril y junio de 1994.

[1] Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe: *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación*, capítulo II, No. 25.

[2] *Ibid.*, No. 26. La teología vaticana determina la liberación primera y fundamentalmente como una restitución con sentido soteriológico: el hombre es liberado de la esclavitud radical del mal y del pecado. En esta experiencia de salvación el ser humano descubre el sentido efectivo de su liberación y se autoeduca. Es la dimensión ética de la liberación (*Ibid.*, No. 23). Aunque estos contenidos y sentido del proceso liberador no son para nada ajenos a la Teología latinoamericana de la Liberación (Cf., por ejemplo, G. Gutiérrez: "Cristo salvador libera al ser humano del pecado, raíz última de toda ruptura de amistad, de toda injusticia y opresión, y lo hace auténticamente libre, es decir vivir en comunidad con él, fundamento de toda fraternidad humana" (*Teología de la liberación*, pág. 114)), la Teología Vaticana suele presentarse como denuncia de las desviaciones mesiánico-terrenales, historicistas, inmanentistas (incluso ateas) y anti-Iglesia que atribuye a la primera. De aquí se ha derivado la oposición, profundamente desinformada y estereotipada, entre una teología "de izquierda", progresista, y una "de derecha", conservadora. Este estereotipo no da cuenta de las diferencias efectivas entre la Teología latinoamericana de la Liberación y la Teología Vaticana. Un análisis de su enfrentamiento ideológico y político fue hecho, para la segunda mitad de la década del ochenta, por A. M. Ezcurra en *El Vaticano y la Teología de la Liberación*.

Es útil recordar aquí la diferencia entre "espíritu" y "espiritualizado". Diciéndolo sumariamente: "espiritualizado" se asocia con *deshistorizado*. "Espíritu", en cambio, es lo que anima, lo que produce y amplía la vida en la historia. Lo que potencia la vida. Ahora, una teología espiritualizada, abstraída, puede hablar de la historia, pero únicamente después de haberse desencarnado como discurso ético o metafísico. La Teología latinoamericana de la Liberación, en cambio, es teología histórica, sociohistóricamente encarnada. De hecho, intenta discernir en las situaciones efectivas de opresión la presencia del Espíritu que potencia la resistencia, la transformación y la gestación de vida para todos, como signos que anticipan o anuncian la Vida Eterna;

b) existe, asimismo, una *Teología Empresarial de la Liberación*, desarrollada en Estados Unidos y que reclama que la libre empresa capitalista es la gestora de las condiciones materiales para una liberación espiritual efectiva. Abrazar el capitalismo sería la voluntad de Dios [3]. Un autor se ha destacado en esta apología que incluye sobre todo la descalificación de la Teología latinoamericana de la Liberación: Michael Novak. Escribe:

> Lo más contrastante entre las teologías de la liberación norteamericana y latinoamericana (...) estriba en el juicio que cada una de ellas tiene sobre activismo económico, comercio, invención, descubrimiento, arte empresarial, inversión y, en una palabra, capitalismo. Desde hace siglos, el humanismo latinoamericano ha sido hostil al comercio y al dinamismo económico por considerarlo sumamente vulgar, bajo, de poca estima y bastante teñido de maldad. El humanismo latinoamericano prefiere la modalidad del espíritu aristocrático por un lado, y la simplicidad del campesino rural, por el otro. Su básica visión vivificadora es feudal, mientras que la de Norteamérica es posfeudal [4].

Luego, la Teología latinoamericana de la Liberación es elementalmente el producto de una cultura 'atrasada'. Lo malo es que los teólogos de la liberación no saben que pertenecen a una cultura atrasada y proponen, según Novak, prácticas erróneas respecto de la sociedad y en particular acerca de las relaciones entre cristianismo, socialismo y marxismo:

> La teología de la liberación aduce que América Latina es capitalista y necesita una revolución socialista. Cierto que América Latina necesita una revolución; pero por ser su actual sistema mercantilista y casi feudal, no capitalista, tal revolución debe ser tanto liberal como católica [5].

En cuanto al marxismo, que Novak reduce al marxismo-leninismo, no todos los teólogos de la liberación son marxistas, pero en su anticapitalismo resultan "tontos útiles" o "compañeros de camino" del socialismo y del marxismo:

> ...en América Latina, los socialistas y los marxistas deben usar el cristianismo para llegar al poder, y algunos cristianos se hallan totalmente dispuestos a cumplirlo [6].

A este atribuido y equivocado 'socialismo' de los teólogos latinoamericanos de la liberación, Novak opone la verdad teológica de la sociedad liberal:

> Los mejores años de la sociedad liberal aún están por llegar (...). El corazón del judaísmo y del cristianismo —sus convicciones sobre la libertad y responsabilidad— es liberal.// Nada eleva tanto a los pobres, como la liberación de sus propias actividades económicas creativas [7].

En definitiva, optar por el capitalismo es optar por Dios;

c) existe, todavía, una *Teología Transnacional-Financiera de la Liberación*, orientada hacia la búsqueda de la mayor eficacia para la práctica de la solidaridad evangélica. Encuentra esta eficacia en el mercado, en poner precio a todo [8]. Pero, advierte, *el mercado no es el Reino*, de modo que la pobreza seguirá existiendo y los valores del Reino serán posibles sólo en un más allá del mercado. En el más acá, en cambio, incluso la práctica de los valores del Reino debe quedar sobredeterminada por la lógica de la eficacia mercantil, tanto nacional como internacionalmente. Sentencia M. Camdessus, explicando su percepción de la fraternidad:

> ...es una fraternidad, por fin, que en el universo de la economía, debe vivirse en el mercado: ¡el mercado, lugar de intercambio, en donde ella anuncia, en donde ella llama a compartir! Como lo dice muy bien mi amigo

---

[3] Sus centros más prominentes son el *American Enterprise Institute* y el *Instituto de Religión y Democracia*, dirigidos por M. Novak y P. Berger, respectivamente. Estos institutos pueden entenderse como reactivos en relación con la Teología latinoamericana de la Liberación, o sea que se proponen una defensa de la articulación fe-capitalismo (Dios lucha al lado del capital), articulación puesta radicalmente en cuestión por la Teología latinoamericana de la Liberación.

[4] M. Novak: *¿En verdad liberará?*, pág. 18.

[5] *Ibid.*, pág. 20. No tiene mucho sentido analizar aquí los puntos de vista de Novak acerca de la Teología latinoamericana de la Liberación. Sus opiniones descansan en una enciclopédica ignorancia tanto acerca de esta teología como de la realidad de las sociedades latinoamericanas. Combina con frecuencia esta ignorancia con la mala fe. Contra G. Gutiérrez, por ejemplo, emplea una descalificación racista y etnocéntrica: "Gustavo Gutiérrez es de baja estatura y piel aceitunada; cuando estudió en Europa, debió ver en los ojos de otros que él procedía "del otro lado", de una familia pobre en el lejano Perú" (*ibid.*, pág. 197).

[6] *Ibid.*, pág. 44.

[7] *Ibid.*, págs. 290-291. Novak se caracteriza a sí mismo como neoconservador, por su temor al exceso de concentración de poder en el Estado (*op. cit.*, pág. 240). Desde luego, para él un neoconservador es alguien progresista, de izquierda, interesado en la 'libertad natural' para todo ser humano, libertad siempre puesta bajo juicio por el Creador. Este Dios se expresa en la historia como conciencia liberal, democracia liberal y mercado liberal nunca perfectos por causa del pecado (misterio de iniquidad): "*Comparado con cualquier otro orden económico*, un orden liberal alcanzará una más elevada práctica de valores humanistas judíos y cristianos" (*ibid.*, pág. 286, énfasis en el original).

[8] M. Camdessus, el intérprete más destacado de esta tendencia, señala: "Por la eficacia que asegura, el mercado puede permitir una solidaridad mayor" (*Mercado-Reino: la doble pertenencia*, p. 5). Y el mercado es el reinado de los valores de cambio: "...¿qué es la esencia del mercado? Es —tan libremente como sea posible— la puesta de precios.// (...) Esta puesta de precios es de aplicación universal. El poeta lo vio bien: 'todo se vende y todo se compra... gloria, amor y carne y sangre" (*ibid.*, pág. 6).

Michel Bouvier 'el mercado se impone como el cómo del intercambio, el Reino se propone como el por qué del compartir'.

Esta última versión de la teología de la liberación posee diferencias con las indicadas anteriormente:

a) es un discurso post-Guerra Fría y por lo tanto ya no necesita demostrar la eficacia del mercado —éste ha triunfado— ni orientarse dogmáticamente contra el comunismo [9];

b) no se trata de un discurso reactivo, sino asertivo y triunfante que expropia e invierte el sentido de los campos temáticos y conceptos propios del discurso original de la Teología latinoamericana de la Liberación. Señala Camdessus: El ciudadano del Reino —llamémosle así— está en la vanguardia del esfuerzo para que retrocedan todas las formas del miedo, las desconfianzas, los egoísmos, "esa idolatría" como dice San Pablo (*Efesios*, 5, 5), y para que se alargue finalmente el campo del compartir, en donde el Reino ya impregna las realidades humanas, y en donde el ser humano encuentra un poco más de espacio, de gratuidad y de alegría. Esto, sabiendo muy bien que "habrá siempre pobres entre nosotros". Lo que quiere decir entre otras cosas —y debió costarle a Jesús decirlo— que el Reino no se realizará en esta tierra, no por lo menos hasta el día en que *'El hará todas las cosas nuevas'*" [10];

c) triunfante el mercado, la utopía (El Reino) puede volver a desplazarse al más allá trascendente en el que tradicionalmente la ubicó el conservadurismo católico. Es desde esta utopía desplazada y espiritualizada que se observa y se fraterniza (opción por...) con el pobre.

Bueno, cuando decimos *Teología latinoamericana de la Liberación* no nos referimos a estas teologías, cualesquiera sean sus méritos, sino a un conjunto de prácticas y reflexiones de comunidades creyentes gestadas durante la década del sesenta en América Latina y prolongadas hasta hoy y que, en su diversidad, tienen en común el sentirse interpeladas en su fe por la ausencia de Dios presente en la existencia del latinoamericano y del ser humano empobrecido [11]. Desde luego, en los niveles del análisis conceptual e histórico, la expresión 'Teología latinoamericana de la Liberación' es un nombre cómodo para designar una tendencia original del pensamiento y de la práctica de los creyentes en el subcontinente, nombre que no persigue aquí anular ni homogeneizar sus diferencias teórico-prácticas internas, propias del abanico de sus autores y de los diversos momentos y frentes de su despliegue [12]. Podremos retornar sobre estos aspectos más adelante.

2. Teología latinoamericana: fragmentación y pobreza; particularidad y universalidad

Hacer énfasis en "latinoamericana" indica, además, hacia otras cuestiones problemáticas. Sólo las enuncio. Todos más o menos sabemos, intuitiva o reflexivamente, que el nombre "América Latina" indica una o varias *fragmentaciones*.

Fragmentaciones entre países y pueblos. Tenemos las experiencias de los fracasos para configurar mercados comunes que descansen en las necesidades de la población. Por contraste, ahora asistimos al desarrollo de Tratados de Libre Comercio [13] que favorecen la circulación y articulación del capital, sin que esto necesariamente beneficie o articule constructivamente a la población. Todos tenemos también la experiencia cotidiana de las expresiones con que solemos descalificar a los pueblos y países que son nuestros vecinos. El nombre "América Latina" recubre un subcontinente fragmentario desde el punto de vista de los Estados, las naciones y sus pueblos, y de los imaginarios con que solemos vernos unos a otros, incluso dentro de las que creemos nuestras fronteras, en relación, por ejemplo, con las poblaciones indígenas de América.

Fragmentaciones entre sectores y bloques sociales (élites y mayorías) *al interior de cada país*. Siempre, explotadores y explotados; hoy, explotadores, explotados, precarizados, excluidos y "desechables". Oligarquías y masas. Militares y civiles pobres y medios. Profesionales y campesinos y obreros. Asimismo, discriminaciones de género, étnicas, raciales, religiosas, generacionales.

Fragmentaciones, desde luego, *al interior de las mayorías sociales*, la "guerra horizontal" [14]. Los protagonistas más hostiles contra las luchas emancipatorias de la mujer suelen ser otras mujeres y campesinos u obreros. Se trata de la internalización social de la fragmentación, del 'otro' valorado como objeto de agresión —una de

---

[9] Sus enemigos son más bien el populismo y el espíritu utópico.

[10] Camdessus, *op. cit.*, pág. 21.

[11] Diferenciamos entre "pobre", un estado, y "empobrecido", un proceso, para acentuar que la pobreza resulta de *relaciones histórico-sociales* (explotación, expropiación, exclusión, precarización, discriminación, opresión) que, desde luego, incluyen relaciones éticas. "Ser hecho pobre" resulta no sólo de una trama histórico-social, sino, asimismo, de relaciones psicológicas (estima, autoestima).

[12] En la gestación específica de la Teología latinoamericana de la Liberación bajo su forma profesional debe mencionarse, por el lado católico, la reunión teológico-pastoral de Petrópolis (1964) en la que estuvieron presentes G. Gutiérrez, J.L. Segundo y L. Gera, y el despliegue, por el lado protestante, de la organización *Iglesia y Sociedad en América Latina* (ISAL, 1961), en la que colaborarán R. Schaull, J. de Santa Ana, Rubén Alves y J. Míguez Bonino. Con H. Assmann, S. Galilea y J. Comblin, estos teólogos constituirán la generación fundante de la Teología latinoamericana de la Liberación. Los trabajos sistemáticos de Assmann: *Opresión/Liberación. Desafío a los cristianos*, y Gutiérrez: *Teología de la liberación. Perspectivas*, aparecerán en 1971 (Cf. J. Prieto: *Historia y desarrollo de la Teología de la Liberación*).

[13] En realidad, no sólo tratados de libre comercio, como el Mercado Común del Sur (Argentina, Brasil Uruguay Paraguay; 1991), por ejemplo. Existen también esfuerzos por un mayor acercamiento político (Cumbres Iberoamericanas, Grupo de Río, Acuerdo Centroamericano de Esquipulas) y de coordinación militar (Conferencia de Ejércitos Americanos, Sistema Interamericano de Defensa, Tratado Interamericano de Asistencia Recíproca, Organización de Militares por la Democracia, la Integración y la Liberación de América Latina y el Caribe) y por generar un clima de confianza mutua mediante acuerdos sobre armas de destrucción masiva (Compromiso de Mendoza y Declaración de Cartagena, ambos en 1991). Pero al tratarse de acercamientos en el marco de una globalización inducida, no resultan hábiles para incorporar a ellos las necesidades de la población, como se advierte en el caso del desafío de la pobreza extrema y sus relaciones con la destrucción de los hábitat natural y humano y las migraciones no deseadas.

[14] A. Binder: *La sociedad fragmentada*.

cuyas formas puede ser la compasión o la caridad falsa—, agresión que confirma una identidad falsa que ha proporcionado el *statu quo* y que potencia la reproducción de este *statu quo*;

Podríamos, todavía, considerar un último nivel, para nada ausente de importancia: *fragmentación* que se expresa en el *plano personal*, como desgarramiento o tensión y, asimismo, como esquizofrenia. Reproducción en el ámbito de la persona de las escisiones, enfrentamientos y descomposiciones sociales. Solemos estar en guerra en contra de nosotros mismos y ello se manifiesta como *enajenación de la autoestima*. Estoy, obviamente, pensando en desgarramientos destructivos.

Si adoptamos este punto de vista de la fragmentación o fragmentaciones, pareciera que 'latinoamericano', en la expresión "Teología latinoamericana de la Liberación" (vivencia de Dios y reflexión sobre El desde las fragmentaciones destructivas) está por *empobrecido* y por *situaciones* y *estructuras* de pauperización, en el sentido inicial de que es en contra de las mayorías sociales escindidas y en contra de su capacidad para para ser sujetos o producirse como tales que se ejerce la fragmentación, y que ella tiene como efecto diversos tipos de carencia. Teología latinoamericana de la Liberación se lee, entonces, como una práctica de fe que *dice a Dios mediante la transformación de las estructuras y situaciones históricas de empobrecimiento*. Estamos ante la cuestión de la *opción fundamental por el pobre*, que no es exclusiva de la Teología latinoamericana de la Liberación y que, dentro de ella, es asumida desde ángulos diversos, pero que es, asimismo, uno de sus caracteres específicos [15]. "Latinoamericana" contiene así tanto una raíz histórico-social como una interpelación fundamental o universal hacia el mundo de lo humano en el que se expresa Dios. Detengámonos, sin embargo, un momento en la noción de "pobre".

"Pobre" puede ser entendido en su acepción restrictiva de quien *no puede satisfacer por sí mismo sus propias necesidades*. El que es, por consiguiente, objeto ético y jurídico de caridad y compasión. Existe una tradición religiosa, bíblica, en este sentido [16]. G. Gutiérrez la recupera de un modo peculiar cuando escribe:

> El término pobre encierra una realidad compleja. Tal vez la mejor aproximación a ella consiste en decir que pobre es el insignificante, aquel que no es relevante para la sociedad y cuyos derechos más elementales a la vida, la libertad y la justicia son violados permanentemente [17].

En esta última versión, por demás restrictiva, el pobre es no sólo referido como objeto, sino como objeto (apariencialmente) insignificante. Ahora, "insignificante" hace referencia, en nuestro idioma, tanto a lo pequeño como a lo que, por carecer de significado, carece de valor, es despreciable.

La Teología latinoamericana de la Liberación, tal como la entendemos, se orienta en un sentido que no anula al anterior (es decir, del 'pobre' como empequeñecido a quien se debe justicia), pero que lo supera y transforma, dándole un sentido enteramente nuevo. La Teología latinoamericana de la Liberación se ocupa del pobre como *sujeto* —con el doble contenido del que soporta y sufre el pecado social de la insolidaridad, y de quien es capaz de iniciativas propias, de quien es capaz de actuar por sí mismo—. El empobrecido como sujeto por su filiación divina es, por consiguiente, no alguien insignificante, sino un *interpelador radical de prójimos*, la referencia de toda humanidad y con ello, para los creyentes, de la presencia de Dios. Diciéndolo con una imagen: pobres somos nosotros cuando negamos el reconocimiento y la justicia al prójimo.

Si el criterio de ingreso en relación con el pobre es su consideración como sujeto, entonces "pobre" se asocia con *plenitud*, con aspiración a la plenitud, más que con carencia (y para nada con insignificancia, incluso en su sentido de pequeño). Y esta aspiración supone una matriz social que puede o no tener alcance religioso. "Pobre" es quien es capaz de asumir socialmente e históricamente sus carencias y se pone en marcha para remediarlas. "Pobre" designa un sujeto transformador. Autotransformador, para ser más exacto. Desde un punto de vista religioso, esta autotransformación, que es social, relacional, está animada por la fe religiosa. Pero ella no excluye a la fe antropológica.

Quizás ahora podemos comprender mejor la relación existente entre una Teología latinoamericana de la Liberación —teología desde el pobre, con el pobre, autoteología del pobre, si se me permite— y Teología Judía de la Liberación, Teología Negra Afroamericana de la Liberación, Teología de la Mujer, Teología del Joven, etc. No necesitamos aquí multiplicar estos nombres. Se trata siempre de 'pobres', tal como los hemos dibujado en esta exposición. Existe más de un motivo para el diálogo y la articulación entre estas teologías diferenciadas, entonces. Y no es de extrañar que podamos asociar a las teologías de la liberación con una *Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo* [18]. Y creo que es posible comenzar a percibir y valorar, también, la articulación de esta teología con la lucha política y especialmente con las activaciones y resistencias sociales que buscan transformar los regímenes de mera existencia, sobrevivencia o muerte (capitalismo, patriarcalismo, adultocentrismo, por ejemplo) en situaciones, espacios e instituciones de vida.

Quisiera recuperar, de este apartado sobre el pobre, tres cuestiones:

a) la opción fundamental por el pobre contiene una raíz histórico-social que le entrega corporeidad, tempora-

---

[15] Escribe G. Gutiérrez en relación con este punto: "Una teología que no se limita a pensar el mundo, sino que busca situarse como un momento del proceso a través del cual el mundo es transformado: abriéndose (...) al don del Reino de Dios" (*Teología de la liberación. Perspectivas*, págs. 87-88). En un análisis más específico, puntualiza C. Boff: "La teología de la liberación es una teología integral, pero que trata toda la positividad de la fe dentro de una perspectiva particular: el pobre y su liberación" (C. Boff: *Epistemología y método de la Teología de la Liberación*, pág. 79, he eliminado el énfasis del original).

[16] Así, la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe recuerda a los pobres, desheredados, la viuda y el huérfano a quienes se debe la justicia según la ordenación jurídica del pueblo de Dios (*op. cit.*, No. 45).

[17] G. Gutiérrez: *Teología de la liberación*, pág. 396, nota 1.

[18] Esta Asociación fue fundada en 1975 y llevó a cabo su primer Congreso en Tanzania (Cf. J. Prieto, *op. cit.*, págs. 13-16)

lidad y politicidad y, al mismo tiempo, es oferta y demanda de humanidad (universalismo). En este último sentido, no se trata de una opción excluyente;

b) la opción fundamental por el pobre supone un ecumenismo que comprende las articulaciones entre iglesias, religiones, culturas y, también, entre fe religiosa y fe antropológica. La transformación de las situaciones, instituciones y estructuras de empobrecimiento y muerte en situaciones, instituciones y estructuras de vida, y la autotransformación de sus personificaciones, incluye a quienes sin fe religiosa se empeñan en estas transiciones que, para el creyente, anuncian el Reino y son testimonio de cumplimiento de la Alianza. De esta manera, la opción fundamental por el pobre potencia la articulación de variadas utopías y, sobre todo, enfatiza la referencia a lo *utópico* como condición de existencia humana [19];

c) no existe un único criterio de ingreso conceptual en la Teología latinoamericana de la Liberación respecto de la opción por los pobres [20]. En términos de tendencias y esquemáticamente, puede hablarse de una valoración del pobre como objeto-que-conmueve y conmociona, y un discernimiento del pobre como sujeto [21] que interpela a Dios por su ausencia en la historia social y personal valorada como situaciones de carencia y contraste que exigen ser transformadas en situaciones de encuentro y vida. El empobrecido, con una imagen, es quien dice: ""¡Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?" [22]. Se trata de la interpelación a un Dios ausente al que se valora como fuerza (espiritualidad) necesaria para ser. Se trata, también, del desgarramiento y conflictividad inherentes a la histórica condición humana de procurarse un sentido para su existencia. Este es el sentido universal del discernimiento del pobre como prójimo que interpela radicalmente, o del pobre como autodiscernimiento del necesario ejercicio de la resistencia y de la libertad [23].

[19] Señala J.L. Segundo: "Constituye una dimensión inseparable del ser humano lo que podríamos llamar búsqueda de sentido para su existencia (...) La historia apasiona. Es como una promesa abierta. Pero no hay verificación previa de nada, por lo menos directa (...) el sentido es tan importante para el hombre, que éste es capaz de dar todo el ser de que dispone, su propia vida, para que ésta tenga sentido y, así, salve su valor" (J. L. Segundo: *Revelación, fe, signos de los tiempos*, pág. 449). Sobre este aspecto, véase la contribución fundamental de F. J. Hinkelammert: *Crítica a la razón utópica*.

[20] Cf. J. Lois: *Teología de la liberación. Opción por los pobres*, especialmente los capítulos 2 y 3.

[21] Un ejemplo de la primera tendencia la encontramos, pese a su buena voluntad, en el planteamiento de J. Lois. El se siente *europeo* y por ello escribe: "¿Se puede interpretar bien a los que escriben 'desde el reverso de la historia', cuando uno vive 'en el anverso' —aunque no sea en la cúpula— y está condicionado —al menos en parte— por una realidad y problemática distintas?" (Lois, *op. cit.*, pág. 6). Para un europeo, estima Lois, un latinoamericano pobre es el otro enteramente distinto, con el que es posible solidarizar incluso vigorosamente sin que se pierda, por ello, la relación de exterioridad. Lois no percibe que esta relación de exterioridad es el signo, precisamente, de la pobreza (ausencia de plenitud) del europeo. No existe incompatibilidad entre ser opulento y pobre. Como tampoco entre ser pobre (material) y empobrecido (espiritual). Lo contrario de pobre-empobrecido es aspirar a la plenitud, cuestión que no puede resolverse sino socio-históricamente (materialmente, corporalmente, aunque no se agote en ello).

[22] *Evangelio según San Mateo*, No. 46.

[23] Cf. F.J. Hinkelammert: *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, especialmente, págs. 115-22.

3. La Teología latinoamericana de la Liberación no es una teología del genitivo ni implica una reducción geográfico-histórica

Resulta útil intentar aquí aclarar un equívoco, en parte ligado a la Teología latinoamericana de la Liberación como *teología del pobre en cuanto sujeto*. El punto es específico: esta teología de la liberación no es una teología del genitivo, en el sentido de una teología de la pobreza, una entre varias, relativa [24]. "Liberación" como un complemento posible (contingente) y sectorial de "teología". "Liberación" y "empobrecido" son, por el contrario, claves integradoras, integrales, para entender al ser humano en la vivencia de su fe y en su relación con la revelación y la gracia divinas. Teología latinoamericana de la Liberación debe comprenderse en el sentido de una teología del sujeto humano, de su aspiración a ser pleno y a liberarse de toda dependencia, valorada esta última, si ustedes quieren, como enajenación, como *violencia*. Esta emancipación implica el discernimiento de un Dios de Vida que rechaza los límites que castran o matan la creatividad y plenitud humanas y que, institucionalizados, constituyen el *mundo de los ídolos*. Dios acompaña estas luchas histórico-sociales y personales por la liberación que incluyen, contra toda fragmentación, la búsqueda de la constitución de un plural y fraterno *pueblo de Dios*.

Desde luego, puede asociarse esta temática con el clima social y político de la década del sesenta en América Latina, con la gestación en las ciencias sociales de una Teoría de la Dependencia, con el *boom* editorial de la narrativa latinoamericana y con la aparición de movimientos sociales como la *Iglesia de los Pobres* y *Cristianos por el Socialismo* [25]. Estos y otros factores y procesos son interlocutores históricos de la Teología latinoamericana de la Liberación, pero esta última, como es obvio puesto que se trata de una 'reflexión sobre Dios', no puede reducirse a ellos. Además, existen interlocuciones intraeclesiales, como el *Concilio Vaticano II*, que favorecen la aparición de una Teología latinoamericana de la Liberación y también vivencias específicas de la fe, en los ámbitos protestante y católico, que son interlocutoras de una larga historia de denuncia y resistencia espiritual y social en América Latina. No debe extrañar que los teólogos latinoamericanos de la liberación mencionen a Bartolomé

[24] Cf. J. L. Segundo: *Libertad y liberación*, págs.374-375. Segundo resuelve el punto de la no particularización de la Teología de la Liberación indicando: "Sujetos particulares teologizando sobre un objeto universal (...) Tratando de entender toda la fe".

[25] Son determinantes en el espacio histórico-social en que se gesta la Teología latinoamericana de la Liberación el hecho político y cultural de la Revolución Cubana (1959) y el Concilio Vaticano II, convocado por Juan XXIII también en 1959 y que, iniciado en 1962, concluyó sus sesiones en 1965. Este concilio potenció una "latinoamericanización" de la agenda eclesial católica que será decisiva para el perfil de la reunión del Consejo Episcopal Latinoamericano en Medellín (1968). (Cf. P. Berryman: *Teología de la Liberación*. E. Dussel: *De Medellín a Puebla*. J. Prieto, *op. cit.*).

de Las Casas como uno de sus antecedentes [26]. Volveremos, si es posible, sobre este punto.

Quizás podamos pasar, en este tiempo escaso, a otra determinación.

4. Comentario a una proposición de Gustavo Gutiérrez

Cito a este autor porque se le considera central y fundante dentro de la Teología latinoamericana de la Liberación. Está reflexionando sobre el lugar y el carácter de una teología de la liberación. Para ello ha distinguido previamente entre la teología como sabiduría —meditación sobre la Biblia orientada hacia un progreso personal espiritualizado—, la teología como saber racional —ciencia y sabiduría del encuentro entre fe y razón— que puede corromperse como dogmática, y la teología como reflexión crítica sobre la praxis cuyos antecedentes rastrea en *La ciudad de Dios* (412-426 d. C.) agustiniana.

> La teología como reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la Palabra, no sólo no reemplaza las otras funciones de la teología, como sabiduría y como ser (sic) racional, sino que las supone y necesita (pág. 85).

Haré comentarios breves, indicativos: traduzco "praxis histórica" privilegiando su eje de *liberación/opresión*. La praxis histórica a la luz de la Palabra consiste en una convocatoria material desde la fe para llevar a cabo prácticas de liberación. La teología adquiere sentido sólo en relación con ese eje. La teología, reflexión crítica sobre sí misma, sobre la institucionalidad de la comunidad de creyentes y sobre lo real-social, palabra humana sobre la ausencia o presencia de Dios en el mundo, se nutre de las prácticas de liberación y las posee como referente primero y obligatorio. En la medida que Dios no es posible sin esos compromisos y testimonios liberadores, una teología efectiva tampoco es posible si no se articula con esas prácticas. Es ahora quizás más claro por qué una teología de la liberación no puede entenderse como una teología del genitivo. Por decirlo con una imagen, si el referente de una teología de la liberación es un compromiso de caridad (abrirse al prójimo) determinado por la confianza en el amor de Dios, nos encontramos ante una palabra de totalidad, puesto que su compromiso fundante lo es radicalmente.

La teología aparece aquí como reflexión crítica desde las prácticas de liberación y sobre estas mismas prácticas. No puede ser sólo reflexión crítica *acerca* de las prácticas de liberación, sino que debe nacer o surgir en ese ámbito práctico [27]. Si no nace allí, no puede ser reflexión crítica. La caridad —el reconocimiento del otro como sujeto y de las instituciones como praxis— es, también, un criterio epistemológico. La Teología latinoamericana de la Liberación tiene su raíz, por consiguiente, en los compromisos y testimonios liberadores y de ellos debería derivar su metodología y sus criterios epistémicos. La comunidad eclesial de base, por ejemplo, lee la Biblia, desde las necesidades sentidas (experiencias de contraste) por sus miembros y escoge al Jesús histórico como referencia de un compromiso de vida con la justicia. Esta comunidad puede exigir, incluso, la necesidad de liberarse de una teología entendida como discurso primero que se justifica a sí mismo desde una fe no testimonial, sólo declarada (discurso autosuficiente, teología espiritualizada, abstraída, moralizante, deshistorizada). En opinión de G. Gutiérrez, este carácter específico de la Teología de la Liberación no la enfrenta al ejercicio de la teología orientada al progreso espiritualizado (T. de Kempis) o a la teología como saber racional (T. de Aquino). Mi valoración personal es que Gutiérrez no ha extremado aquí su sentido analítico y crítico, quizás porque no considere este punto un asunto de disputa central. Pero, habría que recordar que la "praxis" no es algo que ocurre fuera de mí, un *espectáculo*, así como la caridad no es un movimiento exterior sino un esfuerzo de interpenetración. La praxis —que es una palabra griega que indicaba *acción*— soy yo mismo, con otros (y mis objetivaciones y las objetivaciones de todos). El criterio de una praxis integrada por la caridad no es compatible con una praxis escindida (espiritualizada o intelectualizada) y sus criterios de verdad y legitimidad (o justicia), aunque parezcan idénticos son construidos de manera distinta y enfrentada. La referencia a la praxis supone, por tanto, una discusión compleja.

Por supuesto, insistamos: "a la luz de la Palabra" implica una tradición comunitaria de fe —un pueblo de Dios—, pero asumida desde una práctica de liberación (ortopraxis). Sólo en relación con estas prácticas puede dar su luz la Palabra [28].

Lo anterior, creo, no es mayormente disputado. Demos una mirada a algo que, en cambio, sí ha sido públicamente polemizado. Se trata de la vinculación entre Teología latinoamericana de la Liberación y política, cuestión contemplada enteramente en la expresión "reflexión crítica de la praxis histórica" [29].

5. El aspecto político de la Teología latinoamericana de la Liberación

Existen diversas maneras de ingresar a esta cuestión. La más burda, pero no por ello menos efectiva, consiste en

---

[26] Para E. Dussel, la conversión profética de B. de Las Casas, en 1514, puede considerarse el "nacimiento de la teología de la liberación latinoamericana" (Dussel: *Hipótesis para una historia de la teología en América Latina*, pág. 406).

[27] Escribe Gutiérrez: "Lo primero es el compromiso de caridad, de servicio. La teología viene *después*, es acto segundo" (*op. cit.*, pág. 81). Pero el compromiso tiene como referente la fe. Es el punto de la articulación entre ortopraxis y ortodoxia. Esta última remite a la comunidad de fe, no a la palabra 'autorizada'.

[28] Cf. J. L. Segundo: *Revelación, fe, signos de los tiempos.*

[29] Gutiérrez finaliza el apartado que comentamos con la sentencia: "Estamos, pues, ante una hermenéutica política del Evangelio" (*op. cit.*, pág. 84).

reconocer que sus adversarios le adjudican a la Teología latinoamericana de la Liberación un alcance político. Como se trata de adversarios con poder —económico, eclesiástico, militar, político, cultural, geopolítico— sus afirmaciones pueden resonar como si fueran verdad y materializarse socialmente: la Teología de la Liberación es política. Si además algunos actores políticos disidentes, a veces en situación de necesidad, también le conceden valor político [30], entonces el estereotipo llega a adquirir un peso incontrastable. Digamos: puede que la Teología latinoamericana de la Liberación tenga un alcance político y puede incluso que ella sea una forma latinoamericana de hacer política, pero de aquí no se sigue que necesariamente esta forma sea la que le adjudican sus adversarios de siempre y sus amigos antiguos o algo más recientes.

Antes que nada, cuando se habla de política, conviene intentar precisar de qué se está hablando. En nuestras sociedades es común identificar 'política' con partidarismo. "Yo no estoy en política" suele querer decir "no pertenezco a ningún partido", "no tengo ideología", "no me meto con las cosas del Gobierno. Quiero trabajar en paz". Lo curioso de la política es que aun cuando uno no quiera meterse con ella, ella se mete con uno. "Política", desde luego, no implica que se deba militar en un partido, sino que indica primariamente una dimensión constitutiva de la sociedad humana. Las sociedades humanas, como sabemos, deben producirse y para producirse exigen gestar y consolidar las condiciones para su *reproducción*. Lo político se refiere a este ámbito social necesario en el que se materializa, institucionaliza y disputa la reproducción de las condiciones sociales de la producción. Por esto es que no resulta posible desligarse de la política, porque ello equivaldría a desligarse de los procesos de trabajo, es decir a la producción social de valores de uso o de cambio. Si una sociedad hace esto, se extingue. De manera semejante, si una sociedad prescinde de lo político, se desagrega y muere. De modo que no meterse con la política es más bien una ilusión irrealizable, un tipo de espejismo socialmente productivo para la dominación.

Algunos norteamericanos entienden, o intuyen al menos, bastante bien el planteamiento anterior. Este decía: la política tiene que ver con la reproducción de las condiciones (económico-sociales, culturales, ideológicas, políticas, personales) de la dominación (y de la emancipación, por supuesto). A inicios de la década del ochenta un grupo de estos norteamericanos estaba preocupado porque advertía que la reproducción (continuidad) de las condiciones para la dominación norteamericana mundial estaba flaqueando o ellos la valoraban débil. Entonces escribieron un documento que, conocido en América Latina, adquirió cierto prestigio maligno: *Una nueva política interamericana para los años ochenta*. Lo firmaron como el *Comité de Santa Fe*. Un nombre alegórico, más allá de toda consideración geográfica.

La segunda parte del documento, que es un documento dirigido a Ronald Reagan, y que se orienta a cómo ganar la guerra contra la URSS (en ese tiempo todavía existía) en América Latina, lleva como título *La subversión interna*. Su proposición 3 dice:

> La política exterior de EUA debe comenzar a enfrentar (y no simplemente a reaccionar con posterioridad) la teología de la liberación tal como es utilizada en América Latina por el clero de la "teología de la liberación".// El papel de la Iglesia en América Latina es vital para el concepto de libertad política. Lamentablemente, las fuerzas marxista-leninistas han utilizado la Iglesia como un arma política contra la propiedad privada y el sistema capitalista de producción infiltrando la comunidad religiosa con ideas que son menos cristianas que comunistas.

Se advierte que el Comité de Santa Fe valoraba, en 1980, la vivencia de la fe desde una práctica de liberación y su reflexión crítica como una cuestión política y, para ellos, negativa. Entonces, había que enfrentarla políticamente. Para el realismo político burgués, desde Maquiavelo, enfrentar admite la connotación de "destruir". Había que destruir al clero de la Teología Latinoamericana de la Liberación. En El Salvador, los militares y la oligarquía les tomaron literalmente la palabra y asesinaron al arzobispo Romero y, después, entre otros, a seis notables jesuitas. El pretexto es que se trataba de ideólogos de la subversión. En otros países, como Guatemala, los militares resultaron más avispados que sus mentores del Comité y se dedicaron a reprimir y asesinar a los pobres del campo y de la ciudad que se alzaban contra el régimen o que propiciaban este alzamiento. Muchos de los que se alzaban lo hacían *también* desde su fe, una fe histórica, liberadora, revolucionaria, en nada incompatible con una fe antropológica, también liberadora y revolucionaria. De modo que al menos los militares guatemaltecos, que aquí personificaban a una anti-fe —y quizás todas las fes 'santas' sean falsas— demostraron ser mejores exégetas y hermeneutas de la Teología latinoamericana de la Liberación que los norteamericanos del Comité. "Destruyan al clero" proponían los norteamericanos. "Destruyamos al pueblo, que es el eje de sentido del clero", retrucaron los militares guatemaltecos. Pero todos los actores de la dominación tenían claro que se trataba de manejar un asunto político. Los norteamericanos lo operacionalizaban como una cuestión de personas, los militares guatemaltectos lo traducían como una sensibilidad social que se materializaba como fuerza política. Si hubieran sabido, estos últimos habrían dicho que se trataba de *eliminar una espiritualidad*. Y hubiesen tenido razón. La Teología latinoamericana de la Liberación es política porque condensa, o intenta condensar, una espiritualidad efectiva. Y esto, desde luego, puede traducirse

[30] En 1985, mucho antes de la extremada agudización de la crisis geopolítica y económica que sufre el proceso cubano, declaró Fidel Castro: "Yo podría definir la Iglesia de la Liberación o la Teología de la Liberación, como un reencuentro del cristianismo con sus raíces, con su historia más hermosa, más atractiva, más heroica y más gloriosa (...), de tal magnitud que ello obliga a toda la izquierda en América Latina a tener eso en cuenta como uno de los acontecimientos más fundamentales de los que han ocurrido en nuestra época. Lo podemos decir así, porque tiende precisamente a privar a los explotadores, a los conquistadores, a los opresores, a los interventores, a los saqueadores de nuestros pueblos, a los que nos mantienen en la ignorancia, en las enfermedades, en la miseria, del instrumento tal vez más precioso con que puedan contar para confundir a las masas, engañarlas, enajenarlas y mantenerlas en la explotación" (F. Betto: *Fidel y la religión*, pág. 291).

en muchos frentes sociales y partidos y organizaciones político-militares.

Bueno, el Comité también resaltaba el papel de la Iglesia en la reproducción del *statu quo*, es decir de la fragmentación geopolítica, económica, social, cultural, ideológica y personal a que antes hemos hecho referencia. El Comité por "iglesia" entendía 'clero' y 'jerarquía'. Desde luego, esta es una noción reductiva e ideológica de iglesia. Es reductiva porque "iglesia" designa inicialmente una *congregación* y sólo históricamente remite a la congregación de los fieles regida por Cristo y su vicario el Papa. Y es ideológica porque sanciona una dominación, la del Papa, bajo el sustantivo eulógico, de "iglesia".

La Teología Latinoamericana de la Liberación traduce "iglesia" como *pueblo de Dios* [31]. Ahora, en mi valoración, el 'pueblo de Dios' son todos los seres humanos, excepto que se trate de un Dios discriminador, es decir de un ídolo o fetiche. Y dentro de todos los seres humanos caben creyentes y no creyentes, cristianos católicos y luteranos, budistas, musulmanes, veneradores del Sol y de Quetzalcóaltl, etc. Si la iglesia efectiva, como tarea y proyecto, es la congregación del pueblo de Dios, entonces la Teología latinoamericana de la Liberación es necesariamente ecuménica, no sólo con un ecumenismo entre las iglesias particulares, sino con el macroecumenismo que implica el reconocer la presencia de Dios en otras culturas y en otras religiones y cosmovisiones. Dios tendría que estar presente, también, en la espiritualidad liberadora de los no-creyentes. Este no es un tema cultural o eclesial, sino político, en cuanto afecta los criterios que facilitan discernir qué formas de propiedad y de división social del trabajo, por ejemplo, impiden la cooperación humana y destruyen irreversiblemente el hábitat natural bloqueando ciegamente el testimonio de la caridad, es decir son radicalmente antievangélicas, y remite a una crítica material de la sociedad occidental y de su despliegue, de su antropocentrismo y de su globalismo abstracto, homogeneizante y criminal. De modo que estamos ante una teología centralmente ética y política: ¿cómo hablar de Dios desde los seres humanos ignorando las relaciones sociales fundamentales entre éstos? [32]. Política, pero no inevitablemente marxista-leninista como le achacaron los norteamericanos del Comité. Le basta con ser materialmente evangélica. Con ello es subversiva hoy. Y el evangelio pudo haberlo sido durante 20 siglos.

Recientemente, analizando los sucesos de Chiapas, el escritor mexicano Carlos Fuentes incluía dentro de los factores que estaban detrás del alzamiento campesino e indígena que inauguró el año 1994, a la Teología de la Liberación. Otros han negado toda influencia de esta teología en los sucesos. Por supuesto, se piensa siempre en conceptos, intervenciones orgánicas e ideologías. Mi opinión es que la vivencia de la fe, religiosa y antropológica, en perspectiva de liberación, fue decisiva en Chiapas y lo seguirá siendo en la autorrehabilitación de su pueblo. La autoestima de los campesinos indígenas chiapanecos y la valoración de su diferenciada, pero no inferior, mexicanidad, son ejemplos de esta vivencia de fe, de esta manera vital de estar en el mundo. Lo que ocurre es que incluso un escritor cultivado como Fuentes no advierte que la teología de la liberación, en su versión latinoamericana, es decir corpóreamente universal, no es centralmente un discurso, sino una práctica histórico-social de la fe en relación con la liberación. Y que este último es un concepto-valor histórico, social, antropológico y religioso. Y que no existe exclusión entre estos alcances, sino una articulación y potenciación necesarias. La Teología latinoamericana de la Liberación es Chiapas, aun cuando los insurrectos no sean cristianos [33]. La Teología de la liberación aprende de Chiapas. No le enseña o adoctrina. O al menos así es como a mí me parece que debería ser. Después, en el despliegue de este curso, tendrán ustedes ocasión de escuchar a otros expositores, ellos sí teólogos y biblistas, con toda seguridad más finos, que probablemente harán un mayor énfasis en el 'depósito de la fe'. Aunque yo lo he supuesto aquí en todo momento. Lo que enfatizo es que 'Chiapas' es también signo de fe.

En este punto podemos retornar al trabajo fundador que ya hemos citado de G. Gutiérrez. Escribe, refiriéndose al aspecto conflictivo, pero a mi juicio potenciador, de la relación entre teología y política:

> No se trata de elaborar una ideología justificadora de posturas ya tomadas, ni de una afiebrada búsqueda de seguridad ante los radicales cuestionamientos que se plantean a la fe, ni de forjar una teología de la que se "deduzca" "una acción política (...) Se trata (...) de dar razón de nuestra esperanza desde el interior de un compromiso que se quiere hacer más radical, total y eficaz" [34].

Podemos observar: según el texto, la Teología latinoamericana de la Liberación no es una ideología construida para cimentar identidades partidaristas o cristianas ni un sistema teológico-ético del que se sigue una práctica política particular. Es dar testimonio de una esperanza (confianza), fundada en la fe, en las situaciones de opresión particularizadas propias de las sociedades de dominación y explotación e impropias en relación con seres humanos dignos y creadores. Los interlocutores privilegiados de esta teología son, así, un *Dios de la Vida* (entendida como plenitud) y las *prácticas populares de liberación* (comunidades humanas), entendidas como signos de la presencia y acompañamiento histórico de ese Dios. Políticamente, pues, una Teología de la Liberación enfrenta a las prácticas e instituciones idolátricas que desplazan al Dios de la Vida y lo reemplazan por fetiches y enfrenta, asimismo, a las prácticas e instituciones que explotan, discriminan y excluyen económica, social, política y culturalmente a los sujetos humanos (personas) llamados a ser plenos. Al

[31] "La historia de la formación y desarrollo interno del pueblo de Dios se da dentro (y no al margen o yuxtapuesta) de la historia profana" (J. A. Estrada: *Pueblo de Dios*, pág. 186).

[32] La respuesta de muchas 'ortodoxias' es: espiritualizando a Dios y a la historia. Pero la Teología latinoamericana de la Liberación no comparte esta ortodoxia.

[33] Digamos, de paso, Chiapas es violencia armada insurreccional, pero no es cultura del odio ni proclama de destructividad. Es, por el contrario, testimonio de autoestima y de caridad.

[34] G. Gutiérrez: *Teología de la liberación*, pág. 61.

enfrentar a estas prácticas e instituciones, como reflexión sobre Dios, enfrenta también a las estructuras que las producen y a los sistemas, incluyendo los teóricos, que las sostienen. No es raro que éticamente, desde sus inicios, la Teología latinoamericana de la Liberación denuncie las "situaciones sociales de pecado" y el "pecado estructural". Pero esta denuncia profética es inevitablemente política (y también teeórica) tanto por lo que excluye como por lo que propone y avisa: una convivencia humana en la que sean posibles la pluralidad y la plenitud, o una fundada aspiración (testimonio) hacia ellas (para los creyentes, signo histórico de su confianza en la Vida Eterna).

6. Dos estereotipos sobre la Teología de la Liberación

Existen al menos dos caricaturas muy extendidas y repetidas sobre
la Teología latinoamericana de la Liberación. Una, ya la hemos escuchado en esta sesión, dice que esta teología es un disfraz del "comunismo". La otra, ligeramente menos grosera, indica que es anti-Iglesia.

La imagen de que una vivencia de la fe desde y sobre una práctica liberadora es "comunismo" puede explicarse por las determinaciones históricas de la dominación en América Latina y por la articulación de esta historia con la geopolítica (dominación mundial). Diciéndolo esquemáticamente, intentar decir una palabra teológica desde América Latina y, peor todavía, desde el sufrimiento de sus pueblos y desde sus aspiraciones a transformar ese sufrimiento en plenitud de vida, constituyó una *novedad* teológica y eclesial en la América Latina de la década del sesenta, que es cuando emerge esta forma de sensibilidad y discurso. Ahora, en sociedades de *tradición oligárquica*, como son las latinoamericanas, toda novedad que no se origina en el ámbito de la dominación es traducida como "peligro". Se trata de un reflejo oligárquico ante lo que no se controla y que puede alterar las situaciones establecidas de privilegio. Por razones históricas se anatematizó, durante la mayor parte de este siglo, a las novedades surgidas desde el campo de lo popular como "comunismo". 'Comunista' era, llanamente, lo que chocaba a la sensibilidad oligárquica y a su práctica represivo/paternalista de dominación. La Teología latinoamericana de la Liberación es no sólo una novedad, en este sentido, sino que el momento de su surgimiento la hace interlocutora obligada de la Revolución Cubana. Se trata de una "novedad" teológica gestada en el ámbito continental conmocionado por la Revolución Cubana valorada como una *revolución de los de abajo*. Obviamente, tenía que ser "comunista". Con esto, se quería descalificar a la Teología de la Liberación como fraude, como oportunismo, como atea, y como propiciadora de la violencia y del caos. Por supuesto, estas apreciaciones descansan, a su vez, en una caricatura del comunismo y del marxismo, pero no podemos detenernos en este punto. Contra esta caricatura, creo haberles mostrado que la Teología latinoamericana de la Liberación es gestaua y realizada por *creyentes*, todavía principalmente cristianos, que combaten en todos los ámbitos contra la idolatría (del capital, de la ley, del Estado, del sexo, del partido, etc.) y por la liberación en la que se autoconstituyen los sujetos humanos llamados a ser, por su origen divino, plenos. Esta teología se hace desde un doble compromiso con un Dios de la Vida y con el sujeto humano y sus colectivos, signos de ese Dios. El criterio de ingreso a las prácticas de liberación y a su discernimiento no son las mismas o idénticas que las del marxismo o "comunismo", aunque podamos establecer relaciones constructivas entre ambas visiones y compromisos. Sumariamente expresado, esta teología, que es testimonio, es hecha por creyentes que combaten la idolatría siempre, y al ateísmo sólo cuando éste conduce o remite a idolatrías (o sea no es orientado por una fe antropológica efectivamente crítica y liberadora).

La determinación geopolítica detrás de la estigmatización de esta teología como "comunismo" es obvia, aunque compleja. La novedad de la Teología latinoamericana de la Liberación surge en un período de intensa hostilidad (Guerra Fría) por alcanzar la dominación mundial entre los Estados nucleares de los bloques capitalista y socialista. Además, ya indicamos, esta hostilidad se ha reforzado para los latinoamericanos por el éxito del proceso revolucionario cubano y su opción socialista. El gobierno norteamericano temía que el 'mal ejemplo' de la Revolución Cubana —los pueblos latinoamericanos pueden hacer revoluciones— se extendiera a todo el subcontinente. De modo que "novedades" que no se inscribían en el campo del capitalismo o de su reforma, como eran las de la Revolución Cubana y las de las comunidades de base y la teología de la liberación (y también la de la Teoría de la Dependencia), tenían que ser anatematizadas como comunistas. Este término formaba parte de una guerra y América Latina y el Caribe pasaron, en la década del sesenta, a ser protagonistas de esa guerra. Este punto se relaciona con la lectura que hacen los gobiernos norteamericanos acerca de los problemas del hemisferio: la reproducción del *statu quo* latinoamericano es un factor de su seguridad. Y la tradición de una fe espiritualizada administrada por iglesias ritualistas y abstractas en su particularización, es constitutiva del *statu quo* latinoamericano. De modo que la 'novedad' teológica resultó inevitablemente desestabilizadora o "comunismo". Más recientemente, los estrategas norteamericanos han advertido que lo que hace resistentes y quizás invencibles a los pueblos es su *espiritualidad*. Así, una teología historizada desde los explotados, discriminados, precarizados y excluidos resulta inevitablemente un obstáculo para una globalización idolátrica y homogeneizante. De esta forma, la Teología latinoamericana de la Liberación, aunque haya muerto el comunismo, sigue siendo un estorbo y un enemigo porque su referencia es una fe que intenta vivir y pensar su esperanza desde los sectores populares. Y en los tiempos actuales [35], los de la "sociedad sin alternativa", sin ilusiones, eso es provocación. Desde otro ángulo, esto muestra el carácter estratégico del compromiso político supuesto por una Teología latinoamericana de la Liberación.

[35] Sin Guerra Fría, pero que sostiene con mayor vigor todavía la voluntad de dominación.

El segundo estereotipo, el que la caracteriza como anti-Iglesia, puede ser leído de diversas formas. Por ejemplo: la Teología latinoamericana de la Liberación es anti-Iglesia porque es antijerarquía o antiautoridad. O porque reduce la liberación y la salvación a tareas históricas (inmanentismo) negando su sentido escatológico y soteriológico. En la tradición católica, bastante vertical, militarizada, criticar a la jerarquía y a sus opiniones e instituciones es ser anti-jerarquía. Si se identifica Iglesia con jerarquía, el análisis crítico del Magisterio Social, la denuncia de su espiritualización y de los efectos pastorales de esta espiritualización, por ejemplo, pasa a ser una práctica contra *la* Iglesia. Pero si "iglesia" quiere decir *pueblo de Dios en la historia*, la discusión sobre el magisterio social es obviamente un servicio que se hace a sí mismo ese pueblo. Es más. Es una práctica obligatoria y la jerarquía —siempre transitoria y en disposición de servicio y no de mando— debía agradecerla. De modo que no se trata de ser anti-Iglesia, sino más bien de *otra forma de hacer y de vivir la Iglesia*. Influye asimismo en este estereotipo una concepción de Iglesia (católica) como mediadora absoluta de la gracia y de la verdad ("Fuera de la Iglesia no hay salvación"). Pero si se tiene un concepto-valor de "iglesia peregrina" que camina, con errores y aciertos, junto con el resto de la humanidad (y esta es la forma como la entendió el Concilio Vaticano II), entonces es también obvio que la discusión intraeclesial y la apertura de la iglesia a la pluralidad del mundo (y a la legitimidad de la experiencia de Dios y de la liberación fuera de la iglesia) forma parte sustancial de este peregrinar. En todo caso, quienes practican en cualquier nivel la reflexión teológica desde la fe y la práctica liberadora, no de mera sobrevivencia, de los oprimidos, no buscan destruir la Iglesia, sino *contribuir a su conversión*. Y es claro que históricamente esta conversión es necesaria.

La otra lectura del estereotipo tiene, asimismo, su propia complejidad. ¿Es inmanentista la Teología de la Liberación? ¿Reduce su discurso a la lucha histórica? [36] Planteadas así, estas preguntas tienen como respuesta un no rotundo. El horizonte de la Teología de la Liberación es la Resurrección y el Reino [37]. Lo que ocurre es que no concibe este Reino desligado de lo que acontece aquí en la Historia. Y tiene razones bíblicas y teológicas para hacerlo. De modo que su concepto de 'trascendencia' es diferente de la noción espiritualizada y deshistorizada de trascendencia del discurso falsamente ortodoxo. F. Hinkelammert habla, por ejemplo, de *trascendencia inmanente* a la existencia corpórea (socio-histórica). Para su discurso, 'trascendencia' no implica un "más allá" del límite (lo escatológico), sino tanto la superación de los límites opresores como la tensión hacia lo humanamente no factible (utopía) como estructura de la experiencia humana y de la experiencia religiosa. De modo que lo que lo que niega la trascendencia efectiva no es la 'inmanencia', de los teólogos de la liberación, sino su espiritualización por las iglesias. Estas discusiones conceptuales forman parte de la 'novedad' de la Teología latinoamericana de la Liberación [38].

Claro, en el estereotipo, "inmanentismo" quería decir también "marxismo". No es del caso discutir hoy la relación existente entre marxismo, inmanentismo y trascendencia. Pero si se toma más en serio la observación, lo que se ofrece al debate teológico en este punto es la relación existente entre historia humana o profana e historia de la Salvación. Como se advierte, de nuevo estamos aquí ante un esfuerzo por producir una palabra teológica socio-historizada, pero donde 'teología' y 'socio-histórico' no se articulan como si fuesen instancias separadas, exteriores la una a la otra. En realidad, este es siempre el desafío que tiene que enfrentar la Teología latinoamericana de la Liberación, *cómo historizarse popularmente desde la fe*. En esta historización se ha dado caracteres proféticos y apocalípticos. Pero sobre las formas, contenidos, tendencias y despliegues, errores y timideces y logros que ha tenido su esfuerzo por enfrentar ese desafío, es que les hablarán los expositores de estas jornadas en los próximos meses.

Bibliografía

Berryman, Phillip: *Teología de la Liberación*, Siglo XXI. México, 1987.

Betto, Frei: *Fidel y la religión*, Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado. La Habana, Cuba, 1985.

Biblia Latinoamericana, La: *Evangelio según San Mateo*, Ediciones Paulinas-Verbo Divino, LXXV edic. Madrid, España, 1972.

Binder, Alberto: "La sociedad fragmentada", en: *Pasos especial*, No. 3. San José de Costa Rica, 1992.

Boff, Clodovis: "Epistemología y método de la teología de la liberación", en *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la Liberación* (I. Ellacuría y J. Sobrino, editores), t. 1, UCA. San Salvador, 1991.

Camdessus, Michel: "Mercado/Reino: la doble pertenencia", en: *Documentos del Episcopado, Boletín del Secretariado de la Conferencia de Obispos de Francia*, julio-agosto 1992. Francia.

[36] Cf. Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe: *Instrucción sobre algunos aspectos de la "Teología de la Liberación"*. Se trata de una caricatura de crítica. Sobre el estereotipo que comentamos dice, por ejemplo: "En cuanto a la Iglesia, se tiende a ver en ella sólo una realidad interior de la historia, que obedece también a las leyes que se supone dirigen el devenir histórico en su inmanencia. Esta reducción vacía la realidad específica de la Iglesia, don de la gracia de Dios y misterio de fe" (*Instrucción...*, págs. 31-32). La ley que dirige la historia en su inmanencia es la lucha de clases. La Sagrada Congregación no da ninguna prueba de que lo que afirma corresponda a la Teología latinoamericana de la Liberación. No se propone discutir, sino fijar identidad.

[37] Cf. C. Boff: *Epistemología y método de la Teología de la liberación*: "La teología de la liberación articula globalmente la 'liberación ético-política', que tiene la primacía de la urgencia (y también por eso la primacía metodológica y, a veces, pastoral), con la 'liberación soteriológica', que mantiene sin discusiones la primacía del valor" (pág. 85, hemos suprimido el énfasis del original).

[38] Lo novedoso no remite tanto a los campos temáticos. La noción de "trascendencia inmanente a la vida real" fue anunciada, por ejemplo, por D. Bonhoeffer. Lo nuevo es la emergencia de una teología latinoamericana y el proceso de discusión conceptual y teórica que conlleva. También, la constitución de una comunidad teológica. Y, desde luego, una eventual reorganización de lo político y la política.

Dussel, Enrique: "Hipótesis para una historia de la teología en América Latina", en: *Materiales para una Historia de la Teología en América Latina* (P. Richard, editor), DEI-CEHILA. San José de Costa Rica, 1981.

Dussel, Enrique: *De Medellín a Puebla. Una década de sangre y esperanza. 1968/1979*, Edicol-CEE. México, 1979.

Estrada, Juan Antonio: "Pueblo de Dios", en: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación* (I. Ellacuría y J. Sobrino, editores), t. 2, UCA. San Salvador, 1991.

Ezcurra, Ana María: "El Vaticano y la Teología dela Liberación", en: *Pasos*, No. 11, mayo de 1987. San José de Costa Rica.

Gutiérrez, Gustavo: *Teología de la liberación. Perspectivas*, CEP, 7a edic. Lima, Perú, 1990.

Hinkelammert, Franz J.: *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, DEI. San José de Costa Rica, 1989.

Hinkelammert, Franz: *Crítica a la razón utópica*, DEI. San José de Costa Rica, 1984.

Lois, Julio: *Teología de la Liberación. Opción por los pobres*, DEI. San José de Costa Rica, 1988.

Novak, Michael: *¿En verdad liberará? Reflexiones sobre una Teología de la Liberación*, Libro Libre. San José de Costa Rica, 1990.

Prieto, James: "Historia y desarrollo de la Teología de la Liberación", en: *Senderos*, año XV, No. 43, enero-abril 1993. San José de Costa Rica.

Ratzinger, Joseph y otros: *Teología de la Liberación. Documentos sobre una polémica*, DEI. San José de Costa Rica, 1984.

Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe: "Instrucción sobre libertad cristiana y liberación", en: *Excélsior* (periódico), 6-4-1986. San José de Costa Rica.

Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe: "Instrucción sobre algunos aspectos de la "Teología de la Liberación"", en: *Teología de la Liberación. Documentos sobre una polémica*, DEI. San José de Costa Rica, 1984.

Segundo, Juan Luis: "Revelación, fe, signos de los tiempos", en" *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación* (I. Ellacuría y J. Sobrino, editores), t. 1, UCA. San Salvador, 1991.

Segundo, Juan Luis: "Libertad y liberación", en: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación* (I. Ellacuría y J. Sobrino, editores), t. 1, UCA. San Salvador, 1991. ■

RIBLA
Nº 19

MUNDO NEGRO
Y LECTURA
BIBLICA

MARCOS VILLAMAN
JOSE MARIA PIRES
PAULO AYRES MATTOS
DENNIS A. KING
HEITOR FRISOTTI
JORGE CELA
NEFTALI VELEZ
PEDRO RUQUOY
SIVIA REGINA DE SILVA
FRIEDRICH ERICH DOBBERAHN

RIBLA
Nº 20

PABLO DE TARSO
MILITANTE
DE LA FE

NESTOR O. MIGUEZ
SEBASTIAO GAMELEIRAS
JOSE COMBLIN
ELSA TAMEZ
ROLANDO LOPEZ
PABLO RICHARD
EDUARDO DE LA SERNA
IRENE FOULKES

EL ESPIRITU PROTESTANTE EN EL QUEHACER DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

José Duque

Introducción

Deseo unirme a quienes, movidos por la fuerza transformadora del Espíritu, siguen apasionadamente creyendo que el quehacer teológico actual tiene enormes retos que afrontar, debido principalmente a los cambios estructurales que han ocurrido en los últimos años. Estos cambios nos han traído condiciones socio-económicas más precarias y menos posibilidades de sobrevivencia para los pobres. Aparece en el horizonte de este cambio de época, un nuevo *kairos*, un tiempo de oportunidad, un momento de gracia, abierto, en parte, por la desestructuración de los bloques Este-Oeste, que nos ha dejado el fin de la "guerra fría". Pero también, por los espacios que han ocupado otros actores sociales, en su lucha emancipadora y liberadora en Abya-Yala.

El tiempo de gracia se evidencia explícitamente dentro de las distintas iglesias mediante múltiples movimientos eclesiales llenos de una sorprendente espiritualidad, a la que no estábamos acostumbrados, y no marcados, como las anteriores experiencias de las CEBs, por la lógica globalista de la polarización Este-Oeste. Estos movimientos se replantean la lucha por la vida plena a partir de los empobrecidos y excluidos, hombres y mujeres. Movimientos eclesiales que viven el "primer amor", como si hubieran superado la crisis de la "crucifixión" y la retirada del "Camino a Emaús", para recobrar la fuerza mesiánica de "pentecostés".

En este ambiente de extrema precariedad por un lado, y de gracia oportuna por otro, presento las siguientes reflexiones, las cuales únicamente desean llamar la atención, no como si fueran asuntos novedosos, para profundizar claves de lectura, con el propósito de tratar de abrir puertas que nos saquen del ambiente provocado por la ley exclusiva del mercado y su "decreto" del fin de las alternativas, decreto que tiene como finalidad paralizarnos y tornarnos inmóviles. Asuntos que, posiblemente muchos cristianos e iglesias han dado por ciertos.

Como se advertirá, es un enfoque desde la tradición evangélico-protestante, no con la intención de quedarnos ahí, sino para contribuir a retomar el encuentro ecuménico y la unidad de la iglesia, después de la pausa a que nos ha obligado la realidad unipolar que nos abruma, desde el fin de la "guerra fría". La idea es no congelarnos aquí en este presente, como si fuera definitivo, sino seguir hasta llegar al final del camino de Emaús donde se confirmó la resurrección.

Las reflexiones que deseo compartir a continuación, van en la dirección de mostrar que el "espíritu protestante" ha sido parte integral de la Teología de la Liberación, por cuanto este espíritu transciende la tradición confesional evangélico-protestante.

Las reflexiones, aún abiertas, las he ordenado en tres partes: primero, con lo que considero es la piedra de ángulo del espíritu protestante, del *espíritu contestatario*, el cual transciende la tradición evangélico-protestante. Una segunda reflexión, gira en relación con la disyuntiva que nos plantea la *tensión existente entre cristiandad y protestantismo*. En una tercera parte, veo que el espíritu contestatario está en la esencia de la Teología de la Liberación, pues es esencia del evangelio y ésta es evangélica.

1. La piedra de ángulo del espíritu protestante

El movimiento reformador del siglo XVI fue una manifestación del espíritu protestante-contestatario y transformador, intrínseco al cristianismo y no sólo, como generalmente se ha interpretado, para minimizarlo, un movimiento sectario iniciado por el monje Martín Lutero.

Es verdad que el protestantismo como confesión y en sus diversas denominaciones institucionales, antes llamados "martinianos", recibe su nombre posterior en relación con la declaración: "Protestamos delante de Dios..." hecha pública en la segunda Dieta de Spira, en abril de 1529, cuando algunos príncipes de la Alta Alemania se unieron para conservar la libertad de mantener la Reforma religiosa, contra el decreto del emperador Carlos V. La declaración,

como nos cuenta la historia, hacía eco de las palabras de Martín Lutero frente al enviado oficial del obispo de Treves expresadas en la primera Dieta en Worms en 1521, la cual fue presidida por el mismo Emperador.

Pero, ¿qué es el protestantismo? Para el teólogo George Casalis, 'protestante', en su sentido original, significa testimoniar en favor de... significa ser testigo, confesante. Según Casalis, este significado fue el que posteriormente fundamentó el movimiento de resistencia de un sector de la iglesia evangélica alemana llamado "Iglesia Confesante", que emergió en Barmen en 1934, como protesta y desafío contra el totalitarismo y absolutismo del nazismo y contra la Iglesia Nacional Alemana. La Iglesia Confesante fue la iglesia de Barth y Bonhoeffer, aunque este último se lamentó que ella quería mantenerse intraeclesiástica. Aún así, permaneció en ella, como único espacio de la iglesia de la resistencia, y finalmente pasó a la clandestinidad hasta ser llevado al martirio.

Justamente en el carácter paradigmático del espíritu contestatario queremos centrar nuestra atención, por su fuerza de rechazo contra toda manifestación de totalitarismo y contra el absolutismo en todas sus formas dentro y fuera de la iglesia. Este es un legado afirmado siempre en el protestantismo-evangélico, a saber, que uno de los postulados éticos fundamentales del protestantismo es: "El rechazo de toda sacralización del poder".

La relativización de los absolutos es destacado por el filósofo y teólogo alemán Paul Tillich, quien amplía el sentido del "protestantismo" con el conocido "Principio protestante". Con este principio, se hace trascender el carácter "protestante" del protestantismo. Para Tillich, el Principio protestante, es la capacidad propia del protestantismo de abandonar una determinada forma para acceder a nuevas y otras situaciones. Es aquello que hace "protestante" el protestantismo, puesto que le permite trascender lo religioso y confesional, al no agotarse ni reducirse a ninguna forma particular histórica. Esto significa que el principio relativiza, en el mismo protestantismo, cualquiera —y todas— de sus propias realizaciones. Este principio es un juicio a lo absoluto como a lo relativo. Ninguna forma es absoluta, ni los poderes, ni las tradiciones, ni las doctrinas ni las instituciones. Aunque tampoco se puede hacer de lo relativo un absoluto, puesto que lo relativo no es un fin en si mismo.

El principio protestante es anti-idolátrico, es protesta "profética", en él no se sacraliza lo finito, como lo son las ideologías, las clases sociales, las jerarquías, las iglesias, las confesiones, los dogmas e incluso la unicidad de sentido de la Biblia. Asume carácter de protesta contra el mismo protestantismo cuando éste pierde su capacidad de transformarse, cuando se afinca en el *statu quo* y se hace estático.

Según Tillich, en esta comprensión del principio protestante, éste no tiene una pertenencia denominacional, ni institucional, ni doctrinaria, sino que está mediatizado, decimos nosotros, por la praxis de los creyentes. Este mismo sentido parece adecuarse con la interpretación crítica que le da Hans Kung a la catolicidad de la iglesia de Cristo, la cual no queda sujeta a una confesión, aunque la iglesia de Roma sea denominada Católica. Para Kung, desde el evangelio, "ser católico significa, pues, ser plenamente ecuménico".

Así como se señala de la catolicidad, también se dice del espíritu protestante: que no se trata de una inspiración abstracta, independiente de procesos históricos y de respectivos sujetos sociales, el cual pueda expresarse y transformar, por sí mismo, en el vacío, las iglesias y sus realidades históricas. Pero tampoco se puede personalizar ni adjudicar tal espíritu a ninguna institución en particular.

De lo anterior podemos derivar que no sólo por confesarse parte de la tradición protestante, iniciada con la Reforma del siglo XVI, se es portador del espíritu protestante. Es en la praxis transformadora, desabsolutizadora, contestataria y desacralizadora, es decir protestante, de la comunidad de fe, donde se hace verdad histórica concreta, el principio protestante.

Sobre todo en momentos de crisis, el contemplar y asumir la realidad histórica de nuestro mundo, coloca a las iglesias frente a posiciones con posibilidades utópicas o ideológicas. Para Rubem Alves, el protestantismo-evangélico tiene esa disyuntiva, y las posibilidades utópicas las puede fundamentar esta tradición, apelando a aquellos elementos fundantes contestatarios de la Reforma. Insiste Alves, que

> ...desde sus orígenes la mentalidad protestante implicaba un rechazo radical al carácter acabado o sagrado de cualquier estructura.

Sin embargo, no todo el pensamiento fundante contestatario se desprende de la declaración "protestamos" de Spira. El espíritu protestante no nace allí, ni termina allí. Esta protesta en Spira no fue el dato precursor del espíritu protestante del pueblo de Dios. Pienso que hay tres elementos bíblico-teológico-históricos que son parte esencial de este principio, elementos que lo universalizan y lo hacen trascender la tradición evangélico-protestante. Estos tres elementos constituyen la *piedra angular* del espíritu protestante. Por razones que el lector puede comprender, sólo haremos una mención escueta y liviana de estos tres elementos:

a) El *movimiento profético*. Una rápida mirada al movimiento profético en la Biblia, nos permite encontrarnos con una corriente en la cual podemos detectar con facilidad tres características: una, es que está encausada a protestar y denunciar la injusticia, la marginación, la exclusión y las alianzas viciosas de los poderes hegemónicos religiosos, políticos y económicos en deterioro de los más pobres. Referencias en este sentido las encontramos en Jeremías, Amós e Isaías. Una segunda característica, es que las voces proféticas no sólo denunciaban sino que defendían la vida de los más "pequeños" de la sociedad. Véase el caso de Amós en el A. T. (capítulos 4, 5, 8). Una tercera característica general del movimiento profético, fue anunciar la liberación y la toma de un mundo mejor, mucho más allá de lo meramente material.

Los profetas, como personas místicas e inspiradas por el Espíritu, denunciaron, defendieron y anunciaron no solamente al interior de las comunidades religiosas, sino que prolongaron su mensaje hacia todos los espacios de la sociedad. El movimiento profético, como lo vemos en los trabajos de Julio de Santa Ana y de Jorge Pixley, no

terminó en el Antiguo Testamento si no que se prolonga al Nuevo Testamento y se sigue manifestando en distintos momentos de la historia de la iglesia.

El movimiento profético y apocalíptico denuncia el pecado de la injusticia. Esta es considerada como ruptura con Dios. De la misma manera, defiende a los "pequeñitos" y anuncia la posibilidad de una vida plena, porque condensa la Buena Noticia de Dios, no aceptando el presente como definitivo, ni la precariedad que existe como un destino ineludible. Al contrario, el mensaje profético coloca a la comunidad de fe en perspectiva del reino de Dios. El espíritu protestante encuentra en el movimiento profético-apocalíptico un fundamento bíblico, teológico e histórico consustancial a sí mismo. Por ello resurge permanentemente en la praxis de los creyentes en cada momento que el Espíritu sopla.

b) La piedra angular del espíritu protestante, a nuestro juicio, también se constituye como teología de la *libertad del cristiano*. Esta teología bíblica está presente en la carta de Pablo a los Romanos (documento que es la base para el tratamiento que le da Lutero al problema). En ella, Pablo relativiza las estructuras, prácticas y normativas eclesiásticas. Para Lutero, "El cristiano es un hombre libre, señor de todas las cosas y no está sujeto a nadie". Por supuesto, no se trata de arrogancia antropológica, sino que esta proclama de libertad se entiende en la lucha contra la institución romana.

Ligada a la doctrina de la Justificación por la fe, la libertad del cristiano, abre espacios para otras tesis de la Reforma, como *"El sacerdocio de todos los creyentes"*. La libertad del cristiano es un asunto que ha determinado, en gran medida, el comportamiento de la conciencia cristiana del protestantismo-evangélico, cuando asume el efectivo espíritu protestante. Desde entonces, anglicanos, luteranos, reformados, radicales, presbiterianos, bautistas, metodistas, pentecostales, moravos, etc., agrupados en sus confesiones, han organizado sus propias doctrinas, instituciones y formas eclesiásticas. De este fundamento de libertad se ha seguido la aceptación de una cierta pluralidad de sentidos respecto a las estructuras, doctrinas y ordenamiento jurídico.

El movimiento reformador se negó a aceptar lo existente como fijo, estático o definitivo. Es en este marco dinámico que adquiere sentido el otro principio eclesiológico de la Reforma: *Ecclesia reformata semper reformanda.* No para convertir este principio en fin, sino para poner siempre la iglesia en peregrinaje, desestabilizada, en movimiento, en proceso de fidelidad al reino de Dios, donde ésta encuentra su límite.

c) En otro ángulo, quizá fundamental, como dato fundante de la tradición evangélico-protestante, está la teología de la *justificación por la fe*. Sin embargo, es bueno aclarar que no está en discusión el clásico y apologético dualismo fe-obras, sino que se trata de una lectura relativizadora de la ley. El enfrentamiento apologético posterior a la Reforma, del lado evangélico-protestante —debido a las tendencias espiritualistas y al fundamentalismo— convirtieron la fe en ley, al darle no solo primacía absoluta a la fe (en la mayoría de los casos abstracta), sino al ignorar la expresión del amor en las obras. Las consecuencias de esta desviación pueden apreciarse en la casi inexistente concreción histórica de la fe, la interiorización, el individualismo, el dualismo y otros desafortunados acentos comunes en las iglesias de esta tradición que perdieron su capacidad contestataria.

El enfrentamiento apologético, desde el bando católico, pareciera que afirmó las prácticas institucionales. De aquí pudo derivarse, quizás, una tendencia a la unicidad de sentido de las estructuras, dogmas y jurisprudencia. Unicidad que obligaba la centralización y la jerarquización absoluta.

A partir de la justificación por la fe, el movimiento de la Reforma relativizó la ley cerrada, institucional, usurpadora de la libertad cristiana, e impuesta por el *statu quo*. Hoy, la justificación por la fe, situada históricamente, como lo constata la Teología de la Liberación, en la perspectiva de los excluidos-sujetos, adquiere una vigencia contestataria salvífica-liberadora, debido al contexto excluyente y precarizador que supone el dominio de las leyes del mercado. Pero la vigencia de una relectura de la justificación por la fe, en la perspectiva que ha iniciado Tamez, ya no solo implica a la tradición de las confesiones de la Reforma, sino a todos los diversos movimientos eclesiales emancipadores e inclusivos, los cuales abren espacios para escapar de la ley del sistema unipolar vigente y a su excluyente poder actual.

Como síntesis de la argumentación anterior, quiero enfatizar que aunque el espíritu protestante, contestatario y relativizador de lo absoluto y totalitario, es un dato fundante para las confesiones y denominaciones evangélico-protestantes, este dato de la Reforma no es un dato originario de esta forma del cristianismo. En realidad, el movimiento de la Reforma del siglo XVI, revivió una tradición iniciada en el antiguo "Pueblo de Dios", sobre todo por los profetas y por el levantamiento de los esclavos en Egipto. En esta tradición, lo existente, lo dado, el presente, no se tomó como definitivo. Ese mismo espíritu, contestatario y transformador, fue el espíritu del movimiento de Jesús, de las iglesias primitivas, del movimiento de Pedro Valdo en el siglo XII, del movimiento del sacerdote John Wyclif de Inglaterra del siglo XIV y el del de John Hus de Bohemia. Este es el espíritu del pueblo de Dios. Esto es el espíritu evangélico.

Es sorprendente, cómo la realidad eclesiástica actual de las iglesias evangélicas-protestantes muestran una mutación u olvido del espíritu protestante. ¿A qué circunstancia se debe esta supuesta mutación? Me permitiré ensayar una interpretación que pudo y puede seguir inhibiendo a las iglesias y a su producción teológica para hacer operativo y real el espíritu protestante.

2. La cristiandad o el protestantismo en la tradición de las iglesias de la Reforma

La tensión existente entre el espíritu contestatario y la legitimación del *statu quo*.

Hay una razón determinante para que las iglesias evangélico-protestantes hayan perdido, no nominalmente, sino en la práctica, una de las bases fundamentales de su tradición, a saber, el espíritu protestante, razón que estuvo presente en el gran acontecimiento de Spira. Allí en la protesta de Spira aparece, según el enfoque que le hemos dado, una disyuntiva para los reformadores, disyuntiva que podía cambiar el curso de la historia, según la posición que ellos asumieran. La disyuntiva, según nuestra apreciación, consistía en la tensión que la delicada y conflictiva realidad le presentaba a Lutero y a sus comunidades, es decir, o priorizar el espíritu protestante sin una alianza tan protagónica de los príncipes, o reasumir con los príncipes la lógica de la cristiandad.

De ninguna manera estamos haciendo un juicio acusador contra los reformadores, puesto ellos actuaron allí, en una realidad que les enfrentaba con la muerte. Por otro lado, la actitud valiente de Lutero y los demás reformadores, sin romper a fondo con la lógica de la cristiandad, nos dejó, a la iglesia y la sociedad posterior, un legado invaluable gracias a la reforma alcanzada en grandes sectores de la iglesia.

Podemos apreciar también que la cristiandad se mantuvo vigente en la iglesia de la reforma. La lógica de la cristiandad reapareció en el mismo acontecimiento de Spire, debido a la participación de los príncipes en el protagonismo y defensa de la Reforma. Podemos decirlo de otra manera: en la alianza, obligada o no, de los reformadores con los príncipes. Esta era la posibilidad de oficializar el movimiento, de darle un lugar legitimado entre los príncipes. Legitimar el movimiento reformador religioso, por parte de los príncipes, significaría sin duda, anexarlo al poder alternativo estructural de la sociedad moderna que se abría paso frente al sistema feudal, cambio radical que ocurría en aquella época.

Pero el alcanzar este *status* oficialista, que ampliaba el margen de acción y entregaba cierto grado de protección al movimiento de la reforma, pudo significar también el riesgo de exponerse a la mutación del carácter contestatario de la tradición cristiana. Era el riesgo de privilegiar la institucionalidad en deterioro del carisma libertario alternativo. En esa decisión se minimizaba el derecho a la protesta y se mediatizaba el carácter revolucionario de la Reforma y posiblemente se recobraba el rol religioso oficial. Si bien es cierto que los reformadores abogaron por la separación Estado\Iglesia, aquí se selló un compromiso. El pudo significar la prioridad de la oficialidad y la institucionalidad y la primacía del orden y la ley sobre el espíritu protestante.

Aunque ésta no era la primera vez que una disyuntiva de este tipo se cruzaba en el camino de la iglesia cristiana, la posibilidad de sacarla de la clandestinidad, dejar la marginalidad, abandonar la persecución, superar la cruz como sacrificio perenne, fueron factores que pesaron para buscar la libertad por la vía oficial, puesto que no parecía posible una vía alternativa. Como ya se señaló, la memoria de los historiadores nos dice que ya en tiempos de Constantino, la iglesia cristiana dejó el lugar del martirio para ocupar un lugar en la seguridad de la *cité*.

El apoyo de los príncipes a la Reforma, tuvo que ver, seguramente, con la revuelta de los campesinos y su final trágico. Recordemos que en el movimiento campesino, ligado a una tendencia radical de la Reforma, los príncipes vieron una fuerza desestabilizadora contra ellos y una utopía que no buscaba la legitimidad de los poderes de su tiempo, sino que se comprometía en una vía revolucionaria alternativa.

Para Lutero, la disyuntiva se evidenció cuando tuvo que hacer frente a la tensión que se presentó entre los príncipes y el movimiento campesino. El quería mediar y llegar a un acuerdo no violento, puesto que veía que el levantamiento campesino era la respuesta al maltrato y explotación que éstos sufrían a manos de los príncipes. Pero suplicaba a los campesinos que presentaran sus reivindicaciones por la vía pacífica. Como su mediación no fructificó, entonces redactó la desafortunada orden contra los campesinos. Con esta acción se beneficiaron los príncipes, los sectores burgueses asumieron la Reforma y la nueva ortodoxia de los "protestantes" empezó a tomar su lugar como ley. Con ello se estancó, en gran parte la fuerza transformadora de la Reforma.

Sabemos, asimismo, que la disyuntiva que acarrea la tensión existente entre el espíritu contestatario y la alianza con el poder vigente aparece de nuevo cuando el protestantismo llegó a tierras del "Nuevo Mundo". Reiterativamente se ha escrito sobre la alianza del protestantismo con el liberalismo. Este portaba un proyecto de modernización frente al proyecto conservador tradicional de la colonia. Míguez Bonino, es quien advierte que el protestantismo latinoamericano

> ...vehícula a la vez y en un mismo proceso la crítica radical del evangelio y la crítica liberal ideológica a la sociedad tradicional. En tanto es así, lleva latente la semilla de su propia crisis y la posibilidad de acceder a un nuevo proyecto histórico.

Si interpreto bien a Míguez, él confirma aquí la disyuntiva.

El historiador Arturo Piedra minimiza, con mucha rigurosidad investigativa, las posibilidades utópicas del protestantismo-evangélico misionero que llegó a América Latina en el siglo pasado. La alianza con el liberalismo, y con ello su dedicación a alcanzar las clases ilustradas, entre otros factores, les daba sin duda, a esta otra iglesia, un lugar legítimo en la sociedad, pero con ello se reducía al mínimo el espíritu contestatario.

Es importante destacar que a pesar de que oficialmente la Iglesia Católica Romana, sobre todo la española, amparó y contribuyó al proyecto conquistador y colonizador iniciado con Cristobal Colón, el espíritu profético y contestatario resurgió en algunos sectores de la iglesia, al pronunciarse en defensa de los indígenas y de las personas de raza negra. Así se testimonia de los obispos Bartolomé de las Casas y Antonio de Valdivieso y de muchos otros religiosos, quienes se jugaron la vida por esa causa.

La mutación del espíritu protestante en las iglesias evangélico-protestantes, es una constante que sigue apareciendo, por ejemplo, en Chile, con un fervor anti-católico por un lado, y buscando legitimación, no ya en alianza con el liberalismo, sino con dictaduras militares. Algunos sectores evangélicos, en plena represión dieron su respaldo al dictador.

Pero esa mutación no nos autoriza a hablar sólo de pluralidad y diversidad en esta tradición cristiana, también nos obliga a reconocer una realidad llena de divisiones, dispersiones y hasta atomización denominacional. Muchas de las rupturas al interior del protestantismo evangélico, se han producido porque las instituciones eclesiásticas se afirman justamente sobre lo que fue motivo de protesta contra sus iglesias matrices. Es decir, muchas denominaciones actuales reflejan, con evidencia y con el fondo y forma de nuestros tiempos, tendencias autoritarias, verticales, dogmáticas, centralistas, clericalistas, exclusivistas y también machistas, tan graves o peores que contra las que lucharon.

La tensión entre el espíritu protestante y la lógica de la cristiandad no se resuelve por la vía de la mutación de uno de los polos en beneficio del otro. Empeñarse en la radicalidad de afirmar uno y negar el otro polo por la mera vía de la abstración, termina en simple mutación. ¿Qué luces encontramos en la Teología de la Liberación para resolver esta tensión?

3. El espíritu protestante y la Teología de la Liberación

En los albores de la Teología de la Liberación, la reflexión bíblico-teológica destacó, con gran acierto y repercusión, lo que a la postre ha sido y es uno de los pilares de esta razón teológica, a saber, el pobre como *locus* teológico.

Este énfasis replanteaba no un tema, sino el método teológico. Una manera distinta de hacer teología. Tratándose de una teología de lo concreto histórico, no partía de la abstracción, sino de la praxis de los creyentes. Desde entonces, se supone, en la Teología de la Liberación, que la ortodoxia no antecede a la ortopraxis. Este replanteamiento —que no es de fácil comprensión en los centros teológicos clásicos, noratlánticos—, requirió un esfuerzo riguroso para desmontar el aparato lógico-metodológico de las teologías "madres" del Primer Mundo. Podríamos decir, que se trataba de un esfuerzo doble: se trataba de sistematizar las nuevas experiencias de fe que ocurrían en las bases eclesiales y, al mismo tiempo, se buscaba capacidad de diálogo frente a las teologías clásicas. Hoy es posible afirmar que esta doble tarea alcanzó con creces sus fines.

La circulación hermenéutica a la que dio lugar esta novedosa y buena noticia teológica latinoamericana, demostró rápidamente que la Teología de la Liberación estaba evocando una tradición que corre a través de toda la Biblia, y que conocemos como, "la teología de la elección de los marginados", en la cual, la Teología de la Liberación fundamentó la "opción por los pobres".

El que la Teología de la Liberación se situara en ese lugar teológico, significaba ubicarse allí donde Dios se revelaba en la historia. Esto suponía situarse en el lugar donde estaba manifestándose el espíritu protestante, puesto que el aquí y ahora del lugar de protesta estaba donde se luchaba por los cambios estructurales. Manifestándose allí, la Teología de la Liberación se ponía en contacto con los sectores populares que luchaban por la transformación de sus sociedades y de sus vidas. Los sociólogos llamaron a aquella época (la década de los años sesenta), la década revolucionaria. La Teología de la Liberación era parte del ambiente revolucionario de los años sesenta y setenta. Ella no fue ajena a estos procesos, porque estaba situada en la historia y en el lugar adecuado.

Hoy podemos decir con satisfacción que la reserva de la razón teológica latinoamericana, sistematizada y publicada, constituye un fundamento y legado invaluable para las emergentes generaciones de teólogos y teólogas de la liberación, ya no solo en América Latina.

Ahora se trata de otro momento. Las condiciones para hacer teología han cambiado, la fuerza de la esperanza revolucionaria ya no está en los mismos sujetos que la vehiculaban con fervor en los años iniciales de la Teología de la Liberación. Se han producido desde la década de los ochenta cambios estructurales radicales, así como un deterioro creciente de las condiciones de vida de cada vez más amplios sectores de la población. Algo de lo que era cambiable, cambió y lo que permanece se afirmó con más vehemencia: las condiciones que producen la pobreza, el autoritarismo, el globalismo, el totalitarismo, la primacía de la ley, la centralidad del mercado y su libre competencia, el cinismo de la incoherencia entre el discurso y el hecho, la corrupción y la exclusión, entre otros males mortales de este siglo.

Estas condiciones no son tampoco esperanzadoras, creo, para quienes se sitúan en la lógica de la ortodoxia. La izquierda ortodoxa, por ejemplo, "colgó" la militancia. Muchos intelectuales de la ortodoxia teoricista claudicaron, y si no se plegaron al sistema hegemónico, deambulan por el desánimo, el sinsentido y la desesperanza. Un sentimiento de frustración y derrota se apoderó de muchos colegas nuestros, sobre todo, cuando sus propias instituciones se encontraron suficientemente fuertes para castigarles, golpearles y excluirlos (as). Esto ha pasado, igualmente, en las iglesias. Y ha ocurrido porque para el *statu quo*, tanto eclesiástico como socio-político, la Teología de la Liberación ha sido y es un peligro desestabilizador.

Pero el dato más riesgoso para la Teología de la Liberación es lo que F. J. Hinkelammert ha denominado "El intento de recuperación de la teología de la liberación por la teología del imperio". Se trata, básicamente, de la pretensión de asumir el discurso de la Teología de la Liberación como fundamento del neoliberalismo.

El riesgo posible está en que el discurso ya no es oposición. Ya no es "subversivo", ya no es desestabilizador, ya no tiene el espíritu contestatario. Seguir repitiendo el discurso de la Teología de la Liberación sin espíritu contestatario, es estar en sintonía con la teología del *statu quo*, es perder lo esencial, la vida alternativa.

¿Qué hacer, entonces? Es verdad que ya muchos teólogos y teólogas de la Telogía de la Liberación han empezado a preocuparse por resituarse en las nuevas perspectivas. Sin embargo, me parece que el esfuerzo debe centrarse en descubrir las claves que nos permitan retomar la fuerza liberadora, el espíritu contestatario, la perspectiva alternativa, el camino de la esperanza de vida abundante para todos, es decir, la salvación.

El problema es que las condiciones actuales nos colocan en una disyuntiva dramática. Por un lado, porque los espacios para el pensamiento libre y la existencia alternativa están cerrados. La tendencia oficialista es el unipolarismo sin alternativas, lo cual provee condiciones para que las instituciones endurezcan la disciplina, castiguen a quien disienta, a quien difiera, a quien haga oposición efectiva. Por otro lado, el clamor de los excluidos es mucho más aturdidor hoy, puesto que el sistema los ha dejado en completo abandono y desamparo, a su propia suerte. Estas dos faces de una misma realidad, nos podría llevar a ceder a la posibilidad de hacer teología desde un lugar legitimado por la institucionalidad, por la ortodoxia cerrada, coincidiendo, aunque sin proponérnoslo necesariamente, con el sistema que existe.

O, quizás, situarnos con el espíritu contestatario en el lugar de los excluidos, con su dolor y sus esperanzas, donde la institucionalidad ni riñe ni antecede con el carisma. Esta opción no es una novedad, la Teología de la Liberación se ha afirmado en ella, pero, hoy otros sujetos teológicos que no tuvieron lugar en los inicios de la Teología de la Liberación, y que ahora están presentes como una gran diversidad en y para el quehacer teológico. Las nuevas emergentes generaciones de teólogos y teólogas han tomado posición aquí con mucha propiedad, aunque son hijos e hijas de otra formación, de otra procedencia social, de otras condiciones históricas, de otras vivencias espirituales, de otra manera de entender lo eclesial. Ellos y ellas no están preguntando si aún en estos tiempos hay un papel para la Teología de la Liberación, la están haciendo, puesto que su ubicación, más libre, les coloca en el lugar donde se revela Dios hoy. Ellas y ellos son las y los contestatarias, representan el espíritu protestante para este *eon*. Esta verdad nos hace recordar las palabras de G. Casalis, refiriéndose a otra situación de lucha contra lo establecido:

> Los contestatarios nos recuerdan que la fe es un riesgo, la comunidad cristiana un evento y la sucesión apostólica el movimiento que nunca ha parado de comunicar el Evangelio a todos, en todas partes y siempre.

Una vez más, la insurgencia de innumerables teólogos y teólogas, que vienen llegando como nuevas generaciones, de ninguna manera excluye o limita a los "padres" a continuar con la tarea del quehacer teológico. Al contrario, esto indica que el esfuerzo y el riesgo que corrieron nuestros "padres", dio mucho fruto. Hoy el quehacer teológico en Abya-Yala no está en unos cuantos, sino en multitudes, hombres y mujeres de todas las iglesias. Incluso otras corrientes teológicas, cada vez más, están usando el diverso y abundante instrumental de la Teología de la Liberación. Por ello, gran parte de la tarea se ha cumplido.

¿Para qué hacer teología hoy?

Hoy, la disyuntiva que nos presenta o el acercarnos y acomodarnos en el *statu quo* en la lógica de la cristiandad, o recobrar el espíritu protestante, está muy vigente. La tentación está ahí. Hacer teología, ¿para qué? Forma parte de nuestro consenso que la ubicación y la forma en que estemos dispuestos a resolver la tensión con que nos desafía la disyuntiva de la situación histórica actual, dirá también de nuestra manera de hacer teología, nos indicará el método, y nos situará en lugares sociales distintos, probablemente encontrados.

Al situarnos en, con y desde los empobrecidos y excluidos, nos sorprenderán los muchos espacios existentes para la tarea teológica. Allí y sólo desde allí sabremos de qué se trata el espíritu protestante hoy, pues el sentido histórico concreto sólo puede brotar de la praxis concreta de comunidades cristianas particulares, situadas en tiempos y lugares específicos. Para no quedarnos en las generalidades, las mujeres mismas, en su lucha por descubrir y ocupar los espacios en la teología, así como en la iglesia, han recurrido al espíritu protestante. Ellas, entonces, son quienes saben lo que significa para su construcción de identidad, el espíritu protestante. Pasa lo mismo con todos los movimientos eclesiales emancipadores. Han tenido que protestar y crear un sentido histórico para este principio. Por ello el protestantismo no es nominal, ni ontológico, ni tiene estrictamente el mismo significado, que tuvo en la reforma del siglo XVI. El espíritu protestante se hace objetivo en la praxis de los cristianos, no importa de cuál denominación sean.

La libertad cristiana, la unción profética y la llenura del Espíritu nos harán irrumpir en medio de nuestras instituciones que tienden a autoprolongarse, a hacerse más seguras de sí mismas y a perder el espíritu protestante. Con la presencia del Espíritu seremos capaces de mover montañas, de tal manera que podamos proféticamente denunciar toda manifestación de pecado que produce la muerte prematura en la mayoría de nuestros queridos hermanos y hermanas excluidos y empobrecidos de la América Latina. Denunciar sí, pero también proteger, defender, sanar, levantar y y contribuir a edificar, con la misma fuerza del Espíritu, a quienes han sido completamente abandonados a su propia suerte por el sistema neoliberal imperante. Del mismo modo, anunciar a viva voz, que lo que tenemos hoy como realidad, no es la definitiva. Como cristianos esperamos vida abundante, vida nueva, la cual es posible disfrutarla ahora como anticipo, como muestra de la plenitud que esperamos. Pero ella no vendrá, si la comunidad de los creyentes no la busca, si esta comunidad no se encamina por las sendas del reino de Dios.

Si lo que buscamos no es una iglesia que aglutine multitudes, como masa uniforme, o una iglesia bien reglamentada, perfectamente institucionalizada, dedicada a guardar el orden y la seguridad del dogma, sino una iglesia provisoria, que se hace cada día, como comunidad de fe, como cuerpo de Cristo, como Pueblo de Dios, guiada por la presencia real del Espíritu, y situada allí donde la muerte prematura amenaza a los pobres y a los precarizados y excluidos, allí cada uno de nosotros y todos, y con nosotros las iglesias, podremos encontrar el verdadero significado del espíritu protestante.

Bibliografía

"Prospecto SBL 1993", San José: SEBILA, 1993.

Pixley, Jorge, *Vida en el Espíritu*. Managua: CIEETS, 1993.

Pixley, Jorge, *Biblia y liberación de los pobres*. México: CAM, 1986.

Gallardo, Helio, "Francis Fukuyama: el final de la historia y el Tercer Mundo", en: *Pasos*. San José: DEI, No. 28, marzo-abril 1990.

La Confession de Ausbourg. Geneve/Paris: Labor et Fides, 1979.

Casalis, George, *Luther et l'Eglise Confessante*. Paris: CERF, 1983.

Dumas, André, "Dietrich Bonhoeffer: Una iglesia para los no religiosos" en: *Teólogos protestantes contemporáneos*. Salamanca: Sígueme, 1968.

Fuchs, E. y Grappe, C., *Le Droit de résister*. Geneve: Labor et Fides, 1990.

Tillich, Paul, *The Protestant Era*. Chicago: Chicago Press, 1992.

Croatto, Seberino, *Liberación y libertad*. Lima, CEP, 1978.

Kung, Hans, *Mantener la esperanza*. Valladolid: TROTTA, 1990.

Alves, Rubem, "Función ideológica y posibilidades utópicas del protestantismo" en: *De la iglesia y la sociedad*. Montevideo: Tierra Nueva, 1971.

De anta Ana, Julio, *El desafío de los pobres a la iglesia*. San José: EDUCA, 1977.

Boff, Leonardo, *Teología desde el cautiverio*. Bogotá: Indo-American Press Service, 1975.

Boff, Leonardo, "Lutero entre la reforma y la liberación", en: *Revista Latinoamericana de Teología*. San Salvador: UCA, año I, enero-abril, 1984.

"La Libertad Cristiana" en: *Obras de Martín Lutero*. Buenos Aires: Paidós, 1967.

Baiton, Roland, *Lutero*. Buenos Aires: Suramericana, 1955.

Farré, Luis, "La libertad cristiana" en: *Lutero ayer y hoy*. Buenos Aires: La Aurora, 1984.

Tamez, Elsa, *Contra toda condena*. San José: DEI/Sebila, 1990.

Hoornaert, Eduardo. *La memoria del pueblo cristiano*. Petrópolis: Vozes, 1985.

Richard, Pablo, *La fuerza espiritual de la iglesia de los pobres*. San José: DEI, 1987.

Bartel, Horst, (coordinó) el círculo de estudios de científicos sociales de la Academia de Ciencias de la República Demócrata Alemana, "Tesis sobre Martín Lutero" (Separata) en: *Taller de Teología*. México: CTM, No. 10, 1983.

Shaull, Richard, *Heralds of a New Reformation*. New York: Orbis Books, 1984.

Stam, Juan, "Tomás Munzer y la teología latinoamericana", en: *Teología alemana y teología latinoamericana de la liberación*. San José: DEI, 1990.

Míguez Bonino, José, "Visión del cambio social y sus tareas desde las iglesias no-católicas", en: *Fe cristiana y cambio social en América Latina*. Salamanca: Sígueme, 1973.

Piedra, Arturo, ponencias (inéditas) presentadas en "Catedra Juan Mackay" San José, SBL, 1994.

Dussel, Enrique, *Historia de la iglesia en América Latina*. Barcelona: Nova Terra, 1974.

Ellacuría, Ignacio, "Los pobres, lugar teológico en América Latina" en: *Misión Abierta*. Madrid, Nos. 4-5, Vol. 74, noviembre 1981.

Assmann, Hugo, *Teología desde la praxis de la liberación*. Salamanca: Sígueme, 1973.

Hinkelammert, Franz, "Teología de la liberación en el contexto económico social de América Latina" en: *Pasos*, San José: DEI, No. 57, enero-febrero, 1995.

Fals Borda, Orlando, "Subversión y desarrollo: el caso de América latina" en: *Pueblo oprimido Senor de la historia*. Montevideo: Tierra Nueva, 1972.

Casalis, George, "La utopía movilizadora" en: *Croyants hors frontieres*. Paris: Buchet-Chastel, 1975.

REVISTA PASOS ESPECIAL

• REVISTA PASOS ESPECIAL Nº 1/1991
LA GUERRA EN EL GOLFO PERSICO: POLITICA Y ETICA
• Helio Gallardo • Wim Dierckxsens • Franz J. Hinkelammert • Roberto Fragomeno

• REVISTA PASOS ESPECIAL Nº 2/1992
SOBRE EL V CENTENARIO
• Helio Gallardo • Pedro Casaldáliga • Giulio Girardi • Otto Maduro
• Luis Rivera Pagán • Maryse Brisson

• PASOS ESPECIAL Nº 3/1992
RADICALIDAD DE LA TEORIA
• Franz J. Hinkelammert • Alberto M. Binder • Helio Gallardo

• PASOS ESPECIAL Nº 4/1994
SOBRE EL IMPERIALISMO
• Helio Gallardo • Wim Dierckxsens • Ana María Ezcurra

HERMENEUTICA DE LA LIBERACION
teoría para una Lectura Comunitaria de la Biblia

Pablo Richard

Introducción

Existe hoy en toda América Latina y el Caribe un movimiento que se llama Lectura Comunitaria de la Biblia. En algunos lugares lo llaman Lectura Popular de la Biblia, o también Lectura Pastoral o Lectura Latino-americana de la Biblia. En este movimiento es el mismo Pueblo de Dios el que empieza a leer y a interpretar directamente la Biblia, a partir de su situación social, cultural y espiritual. Es un movimiento eclesial, que está transformando a las Comunidades Eclesiales de Base y a todas las organizaciones de base de las Iglesias. Es un movimiento ecuménico, que levanta la Palabra de Dios como la máxima autoridad, por encima y más allá de los límites eclesiales y religiosos. Es igualmente un proceso educativo, un camino de espiritualidad y santificación y, finalmente, un movimiento de animación espiritual en la transformación global de la sociedad. No es un movimiento de éxito fácil y de muchedumbres, pero sí un movimiento que crece rápidamente y que está poniendo fundamentos sólidos para reconstruir el movimiento de Jesús en siglo XXI y en el Tercer Milenio.

La Hermenéutica de la Liberación es la teoría sistemática y crítica de este movimiento de Lectura Comunitaria de la Biblia. Es el acto segundo de esa práctica que es el acto primero. La Hermenéutica de la Liberación busca dar legitimidad, orientación y consistencia teórica a esa práctica de relectura bíblica. Es importante explicitar teóricamente los cambios de paradigma, las rupturas epistemológicas, los presupuestos hermenéuticos y los métodos de la Lectura Comunitaria de la Biblia; igualmente, su coherencia con la fe y la Tradición del conjunto de las Iglesias. Sin una teoría hermenéutica, la Lectura Comunitaria de la Biblia corre el riesgo de transformarse en una simple popularización de la Biblia y de caer en un biblicismo inconsistente, manipulado por los movimientos sociales o marginalizado de las Iglesias.

La Hermenéutica de la Liberación no es sólo una hermenéutica contextualizada o una hermenéutica con una opción y ubicación social. La Hermenéutica de la Liberación como teoría y la Lectura Comunitaria de la Biblia como práctica, busca crear un *nuevo espacio hermenéutico*, que pretende diferenciarse claramente del espacio hermenéutico académico y también del espacio hermenéutico litúrgico-institucional de las Iglesias. Este nuevo espacio no está contrapuesto a los otros espacios tradicionales; es simplemente diferente en su hermenéutica, pero articulado con los otros espacios ya existentes. Este nuevo espacio hermenéutico comunitario no cuestiona fundamentalmente los métodos tradicionales de la interpretación bíblica, sino que cuestiona radicalmente el espíritu y la finalidad con que estos métodos son utilizados. La Lectura Comunitaria de la Biblia cuestiona también radicalmente la pedagogía en los estudios y en la formación bíblica. Se cuestiona una pedagogía elitista, autoritaria e individualista y se busca crear una nueva pedagogía comunitaria, participativa y liberadora. En el nacimiento de la Lectura Comunitaria de la Biblia han tenido influencia los métodos pedagógicos de la educación popular y de la concientización liberadora elaborados inicialmente por el gran pedagogo del Tercer Mundo, Paulo Freire [1]. Igualmente ha influido el espíritu y los métodos pedagógicos elaborados por la Teología de la Liberación y por las Comunidades Eclesiales de Base (con su método tradicional del "ver-juzgar-actuar-evaluar y celebrar").

En nuestro mundo católico han tenido una influencia muy positiva, en el surgimiento y fortalecimiento de una Hermenéutica de la Liberación, dos grandes documentos sobre la Biblia: la Constitución dogmática Dei Verbum sobre la Divina Revelación, del Concilio Vaticano Segundo (18 noviembre de 1965) y, últimamente, el documento de la Pontificia Comisión Bíblica sobre la Interpretación de la Biblia en la Iglesia (15 de abril de 1993). Nuestro aporte está en continuidad y en consonancia con esta tradición del magisterio de la Iglesia.

[1] *La Pedagogía del Oprimido*, Paulo Freire, 1971.

1. Contexto histórico de la Hermenéutica de la Liberación

En síntesis, podemos decir que la Hermenéutica de la Liberación tiene como contexto histórico básico, en la coyuntura actual de América Latina, la *reconstrucción de la sociedad civil*, al interior de la cual se da una *reconstrucción del Espíritu*, para lo cual es indispensable una *reconstrucción de las Sagradas Escrituras*. Expliquemos estos tres procesos.

En el contexto actual de América Latina se impone como una estrategia fundamental la *reconstrucción de la sociedad civil*. Vivimos un desplazamiento desde la sociedad política hacia la sociedad civil, donde lo fundamental no es ya la toma del poder, sino la reconstrucción de un nuevo poder. En la construcción de este nuevo poder juegan un rol esencial la dimensión cultural, la dimensión de género y de naturaleza. Estas dimensiones nacen de los nuevos movimientos sociales: entre muchos otros, nos desafían especialmente los movimientos culturales, los de liberación de la mujer y los movimientos ecológicos. Nace una nueva conciencia, que integra a la dimensión económica y política tradicional, la nueva dimensión de la cultura, de género y de naturaleza. Esta reconstrucción de la sociedad civil se ve como una estrategia profunda y a largo plazo; es una reconstrucción de la sociedad desde abajo, un proceso de globalización desde la base, como única salida posible a la crisis de civilización que estamos viviendo.

En esta estrategia de reconstrucción de la sociedad civil se impone como urgente la *reconstrucción del Espíritu*. Hoy se da un resurgir significativo de movimientos sociales con una fuerte dimensión ética, religiosa y espiritual. Estos movimientos a veces son ambiguos y en ellos se mezcla lo auténtico con lo perverso; hay tendencias espiritualistas, fundamentalistas y sectarias, pero también se da un movimiento de auténtica reconstrucción del Espíritu. En los movimientos sociales y en la ya descrita reconstrucción de la sociedad civil, se revaloriza positivamente la dimensión espiritual y trascendente del ser humano. Se busca una reconstrucción espiritual en el corazón mismo de estos movimientos sociales, donde se une Espíritu con Naturaleza, Espíritu con Cultura y Espíritu con dimensión de Género.

Siempre en la historia de la humanidad la dimensión religiosa auténtica ha tenido un código, un canon, una norma, una Sagrada Escritura. La reconstrucción del Espíritu sólo es eficaz y fecunda si se realiza a través de una *reconstrucción de las Sagradas Escrituras*. En América Latina, así como en el mundo occidental y cristiano, la Biblia ha sido profundamente trasformada por paradigmas distorsionantes de interpretación. Hay paradigmas autoritarios, patriarcales, racistas, fudamentalistas e historicistas de interpretación que manipulan la Biblia; o esquemas de Cristiandad que someten la interpretación de la Biblia a intereses eclesiásticos o políticos que apagan el Espíritu o que vacían a la Palabra de Dios de todo significado liberador y salvífico. Por eso la reconstrucción de la sociedad civil y la reconstrucción del Espíritu necesitan de un proceso de reconstrucción de las Sagradas Escrituras. Esto es lo que estamos tratando de hacer con la Lectura Comunitaria de la Biblia y con una Hermenéutica de Liberación.

La inserción de la Lectura Comunitaria de la Biblia en el contexto más amplio de la reconstrucción del Espíritu y de la reconstrucción de la sociedad civil, nos revela por un lado la naturaleza misma de este proceso, pero también nos explica el éxito y la fuerza que este movimiento está teniendo en América Latina. El movimiento realmente responde a una coyuntura histórica. Vivimos una profunda crisis del sistema global de dominación, expresión a su vez de una crisis más profunda de la misma modernidad (y de la postmodernidad, que no es sino la prolongación de la crisis de la modernidad: una modernidad *in extremis*), una crisis profunda de valores,y quizás, una crisis global de civilización. En el Tercer Mundo la sociedad política está destruída: las mayorías no tienen acceso al poder político y el mismo poder llega a ser irrelevante (todo queda determinado por el sistema económico internacional) y casi siempre es un poder corrupto. En este contexto, la esperanza de los pobres, y teológicamente, la Historia de la Salvación, pasa por la reconstrucción de la sociedad civil. Como ya dijimos, se trata de una reconstrucción a largo plazo de un nuevo poder; un poder desde abajo, desde los movimientos sociales, desde la nueva conciencia que incluye esencialmente la dimensión de cultura, género y naturaleza. Todo ésto es imposible sin la fuerza del Espíritu, que es la fuerza fundamental de los pobres y de los excluidos. No se trata de un espiritualismo neo-conservador o post-moderno, sino de descubrir históricamente dónde está realmente nuestra fuerza. El éxito y la fuerza de la Lectura Comunitaria de la Biblia está justamente en que busca responder a esta reconstrucción de la sociedad civil y a ésta reconstrucción del Espíritu. Es también en ese proceso histórico que la Hermenéutica de la Liberación define su naturaleza y su razón de ser.

2. Creación de un nuevo espacio hermenéutico

El espacio hermenéutico es *un lugar* institucional, donde se identifica *un sujeto* intérprete específico, propio de ese lugar y diferente de otros sujetos; que hace *una interpretación* determinada de la Biblia, que es propia de ese lugar y diferente de la que se hace en otros lugares hermenéuticos.

La práctica misma de la Lectura Comunitaria de la Biblia ha ido creando en estos últimos 10 años un espacio hermenéutico propio en la sociedad y dentro de la Iglesia. Es un espacio que se ha legitimado y que tiene autoridad y autonomía por la eficacia y fecundidad del trabajo mismo en la interpretación y vivencia de la Palabra de Dios. La Hermenéutica de la Liberación busca definir teóricamente ese ámbito ya conquistado por la práctica. La creación de un espacio teórico es solamente para dar mayor coherencia y legitimidad a ese espacio histórico ya existente.

Existen dos espacios hermeneúticos tradicionales, conocidos y plenamente legitimados. El primero es el *espacio académico*. Se trata de las facultades de teología, de los seminarios y centros de estudio. Aquí la Biblia es interpretada científicamente según los cánones del método histórico-crítico, de los métodos literarios clásicos y de los nuevos métodos donde la exégesis utiliza las ciencias humanas como la sociología, la antropología cultural o la sicología. En este espacio el sujeto de la interpretación bíblica es el perito, el exégeta, el profesor de Biblia, el graduado en ciencias bíblicas y ciencias humanas afines. La interpretación académica de la Biblia funda su legitimidad en el uso correcto de los instrumentos científicos y en la autoridad de los autores citados.

Otro espacio hermenéutico tradicional y ya legitimado es el *espacio litúrgico-institucional* de las Iglesias. Se trata de la lectura e interpretación de la Biblia en el contexto de la liturgia y del ejercicio ordinario de la enseñanza y del magisterio de las Iglesias. Aquí la Biblia es interpretada según las normas litúrgicas y magisteriales de las mismas Iglesias. Este espacio recibe el apoyo del trabajo exegético académico, pero ahora transformado según los cánones de la liturgia y de la educación de la fe, en el contexto de las iglesias. En el espacio litúrgico también la celebración de la Palabra se hace en comunidad, pero esta comunidad sigue legítimamente la lógica hermenéutica dictada por el ordenamiento litúrgico, con su calendario, sus cánones y normas litúrgicas. El sujeto en este espacio hermenéutico es el ministro ordenado o el laico autorizado con misión canónica para ejercer su cargo.

Los dos espacios mencionados son indiscutiblemente legítimos y necesarios. Pero la Lectura Comunitaria de la Biblia está creando un ámbito nuevo, un tercer espacio, también legítimo y necesario para una correcta interpretación y vivencia de la Palabra de Dios. Este nuevo ámbito lo llamamos provisoriamente *espacio comunitario*. Se trata de la lectura e interpretación de la Biblia hecha en comunidad, sea en las Comunidades Eclesiales de Base o en otras instituciones o movimientos eclesiales comunitarios que son también de base. La interpretación de la Biblia hecha en comunidad tiene características diferentes a la interpretación académica o litúrgico-institucional. La comunidad es en primer lugar un espacio de participación, especialmente de aquellos que no pueden participar en la sociedad (los pobres, los marginados, los jóvenes, las mujeres, etc...) y participación también de la misma comunidad en lugares donde normalmente no llega la gran institución. Es además un espacio de solidaridad y de espiritualidad, de compromiso liberador y de misión evangelizadora. La comunidad de base logra además asumir con mayor facilidad la cultura y la religiosidad del pueblo. En este espacio comunitario el sujeto de la interpretación bíblica no es ni el perito ni el ministro ordenado, sino la misma comunidad. Esta comunidad actúa como sujeto intérprete de un sujeto mayor que es el Pueblo de Dios, inserto en la sociedad civil de su propio contexto histórico. En la comunidad se da una lectura e interpretación comunitaria de la Biblia, que es participativa, creativa, popular, pastoral, y que asume seriamente la dimensión cultural, de género y ecológica del Pueblo de Dios. *Resumiendo* podemos decir que la Lectura Comunitaria de la Biblia crea su lógica hermenéutica de "abajo hacia arriba": desde la sociedad civil, desde los movimientos sociales y liberadores, desde la diversidad cultural y étnica del pueblo, desde los movimientos ecológicos y de liberación de la mujer, desde la lógica profunda de las religiones populares; y, finalmente, desde el sentido de fe (sensus fidei) del Pueblo de Dios y desde la experiencia de fe de la interpretación y celebración de la Palabra de Dios en la comunidad eclesial, manteniendo ciertamente la coherencia con la fe y la Tradición del conjunto de la Iglesia y bajo la guía del Magisterio recordando, para que no se olvide, que el "Magisterio no está por encima de la palabra de Dios, sino a su servicio" [2].

Es importante definir práctica y teóricamente estos tres espacios hermenéuticos, pero también es importante no separarlos ni oponerlos unos contra otros. De hecho estos espacios se identifican parcialmente. Hay espacios académicos que se identifican parcialmente con el espacio litúrgico-institucional de las Iglesias. Las Comunidades de Base son también parte constitutiva de las Iglesias, son la Iglesia en el pueblo, son la Iglesia-pueblo-de-Dios. Igualmente es necesario insistir que el espacio comunitario necesita de los otros espacios. La interpretación bíblica hecha en las comunidades utiliza la producción exegética de las academias y también se realiza en la tradición de las Iglesias y bajo la conducción del magisterio eclesial. Esta intercomunicación y complementación se realiza en parte en los múltiples talleres de formación bíblica de los agentes de pastoral activos en las comunidades y también en la estrecha articulación de las comunidades con los centros pastorales y las instituciones eclesiales. El ideal sería que estos tres espacios hermenéuticos se fueran complementando e identificando cada vez más, manteniendo cada uno toda la riqueza y especificidad de sus respectivas lógicas hermenéuticas.

Hemos clarificado en los párrafos anteriores la diferencia y relación básica entre los tres espacios hermenéuticos. Es importante, sin embargo, agregar un nuevo elemento: el Espíritu que anima la interpretación bíblica en cada espacio hermenéutico. En teoría, el mismo Espíritu debería animar los tres espacios y de hecho ésto sucede en algunas ocasiones. Pero es necesario llamar la atención sobre las desviaciones posibles y desgraciadamente frecuentes. Muchas veces el espíritu que anima a las academias es el espíritu de competitividad, de poder, de prestigio; el espíritu del mercado; prima el individualismo y el orgullo curricular. En las Iglesias también puede darse la primacía del espíritu institucional en detrimento del Espíritu que debe animar libremente la búsqueda de la Palabra de Dios; también en las iglesias el Espíritu puede quedar aplastado por los intereses institucionales y el ejercicio inadecuado del poder eclesiástico. En las Comunidades también pueden darse muchas desviaciones espirituales: manipulaciones ideológicas, activismo, basismo, espíritu de confrontación y tendencia a la marginalidad. Pero cuando la Lectura Comunitaria de la Biblia se hace en las Comunidades Eclesiales de Base con seriedad exegética y en comunión

[2] *Dei Verbum*, No. 10.

eclesial, entonces es el Espíritu lo que normalmente domina; se realiza una interpretación bíblica con Espíritu; se interpreta la Biblia con el Espíritu con el cual fue escrita. Se recupera el Espíritu de la comunidad y del Pueblo de Dios, que es el Espíritu que hizo nacer las Sagradas Escrituras. El espacio comunitario es hoy normalmente el espacio hermenéutico privilegiado de la acción del Espíritu en la interpretación de la Biblia.

Es importante que el espacio hermenéutico comunitario sea fiel a su dinámica comunitaria y espiritual interna y a su inserción profunda en la realidad histórica y cultural del Pueblo de Dios, pero simultáneamente es necesario que en este nuevo espacio hermenéutico se realice *un trabajo exegético y científico propio.* Este trabajo exegético puede variar según los niveles que distinguimos en la Lectura Comunitaria de la Biblia. Hay tres niveles diferentes, que están profundamente articulados unos con otros y que tienen la misma hermenéutica liberadora. Estos tres niveles básicos son:

1) *El nivel masivo:* la re-lectura de la Biblia se hace aquí a través de textos claves transmitidos oralmente; también por medio de pinturas, dibujos, símbolos, canciones, narraciones, obras de teatro, etc..Se desencadena un proceso masivo de re-lectura bíblica, en el contexto ya descrito de reconstrucción del Espíritu, de la cultura y de la sociedad civil.

2) *El nivel de las Comunidades Eclesiales de Base* (y grupos afines): aquí la re-lectura de la Biblia se hace en el texto mismo, en forma continuada y sistemática. En este nivel entra ya el trabajo exegético propiamente tal, introducido por los agentes de pastoral que participan en múltiples instancias de formación bíblica, especialmente diseñadas para ellos. La pedagogía no es impositiva, sino participativa y camunitaria.

3) *El nivel del trabajo bíblico profesional:* realizado en centros especializados de formación e investigación bíblica, centros normalmente ecuménicos y no-académicos, dedicados exclusivamente al servicio de la Lectura Comunitaria de la Biblia y con una hermenéutica liberadora. Es en este nivel dónde se hace indispensable el trabajo exegético, científico y profesional.

Es falso concebir la Lectura Comunitaria de la Biblia como una lectura espontánea y subjetiva, ajena a toda investigación exegética. Toda concepción espontaneísta, populista y basista no hace sino desfigurar la Lectura Comunitaria de la Biblia. Lo específico de la Hermenéutica de la Liberación no es la ignorancia o la ausencia de trabajo exegético científico, sino es justamente el unir Ciencia con Espíritu, en el seno de una Comunidad y con una pedagogía liberadora. Es además este trabajo exegético propio, realizado en nuestro propio espacio hermenéutico, lo que nos permite romper la dependencia del trabajo científico bíblico de las academias del Primer Mundo. El estudio nos permite aprovechar sus resultados, pero con independencia hermenéutica.

Es importante subrayar que el trabajo exegético realizado en el nivel profesional del espacio hermenéutico de la Lectura Comunitaria de la Biblia, sigue normalmente los cánones de la exégesis tradicional y es fiel a los métodos exegéticos en uso, pero trabaja en un espacio comunitario propio, diferente del espacio académico y del espacio litúrgico-institucional; además trabaja en comunión y al servicio de un nuevo sujeto histórico: el pueblo pobre de Dios, que se expresa en las Comunidades Eclesiales de Base; y por último, y lo más importante: trabaja con un Espíritu diferente. Los exégetas profesionales, que trabajan en el espacio creado por la Hermenéutica de la Liberación, ciertamente leen y estudian a los grandes exégetas de la academia del Primer Mundo. Pero aquí tenemos que hacer muchas veces una distinción entre las investigaciones concretas que ellos realizan y el resultado global de dichas investigaciones. Hay muchos elementos exegéticos aislados que pueden ser útiles a nuestra exégesis, pero rechazamos el resultado global; el contexto y el espíritu en el cual dicho resultado se inscribe. En forma metafórica podemos decir que utilizamos los ladrillos, pero no la casa construida con esos ladrillos. Hay autores académicos del Primer Mundo, como por ejemplo Gerd Theissen, Wayne A. Meeks o John Dominic Crossan, que tienen estudios y observaciones interesantes y útiles, pero el resultado global de sus libros es ajeno y contrario a nuestro trabajo exegético. Tienen otro contexto, otros objetivos, sirven a otros intereses, tienen su propio mercado de circulación y venta y, lo más importante, respiran otro espíritu y cultura. Utilizamos sus ladrillos, pero no entramos en su casa. Nuestro espacio hermenéutico es diferente.

3. La Lectura Comunitaria de la Biblia como proceso transformador

La Lectura Comunitaria de la Biblia no es solamente un proceso interpretativo, sino un proceso transformador de personas y comunidades. Las Comunidades no sólo leen e interpretan textos bíblicos, sino que sobre todo disciernen la Palabra de Dios. El proceso de interpretación de la Biblia es sólo un medio para encontrar la Palabra viva de Dios. Es necesario superar un cierto intelectualismo o racionalismo (formas nuevas de gnosticismo), que reduce el proceso interpretativo de la Biblia a una actividad puramente intelectual, dejando de lado el objetivo último de la Lectura Comunitaria de la Biblia que es el encuentro liberador con la Palabra de Dios. Como dice Pablo:

> ...todo cuanto fue escrito en el pasado, se escribió para enseñanza nuestra, para que con la paciencia y el consuelo que dan las Escrituras mantengamos la esperanza [3].

O también:

> ...toda Escritura es inspirada por Dios y útil para enseñar, para argüir, para corregir y para educar en la justicia [4].

[3] *Rom.* 15, 4.
[4] *2 Tim.* 3, 16.

La Lectura Comunitaria de la Biblia es en primer lugar un *proceso educativo*. Este tipo de lectura comunitaria de la Biblia se ha desarrollado en América Latina en contacto estrecho con la metodología de la educación popular. Se insiste en las capacidades pedagógicas creativas de la comunidad en la interpretación de la Biblia. La comunidad interpreta la Biblia, pero simultáneamente la Biblia interpreta a la comunidad: la discierne, la corrige, la educa, la fortalece, la conduce, la hace madurar. La Lectura Comunitaria de la Biblia está formando en toda América Latina comunidades estables y maduras. Cuando la comunidad, a través del proceso de interpretación de la Biblia, puede dar testimonio de dónde está Dios, cómo es Dios, cuál es su voluntad y su Palabra, entonces la comunidad lo dice con autoridad, con legitimidad, con seguridad, eficacia y fuerza. Entregar la Biblia al Pueblo de Dios y a la Comunidad, permite que se transformen en Pueblo y Comunidad proféticos, capaces de dar testimonio de la Palabra de Dios. El proceso de lectura comunitaria de la Biblia es así una escuela de formación de laicos y agentes de pastoral (hombres y mujeres) con autoridad y legitimidad propias, lo que les da una gran madurez y autonomía en su acción. Esto no significa autonomía de la autoridad de la Iglesia, de su tradición y magisterio, sino únicamente un proceso de educación y perfeccionamiento espiritual que les permite desarrollar su vocación específica dentro del Pueblo de Dios con espíritu y fuerza propios.

La Lectura Comunitaria de la Biblia es también *un camino de espiritualidad y santificación*. La Palabra de Dios que descubre la comunidad tiene la fuerza para transformar el corazón de las personas, cambiar su mentalidad y forma de ser, y es creadora de una práctica nueva y una nueva espiritualidad. La Lectura Comunitaria de Biblia es una escuela de espiritualidad enraizada en la Historia de la Salvación y en la Palabra de Dios. Se genera una espiritualidad sólida y madura, histórica y transformadora, antiidolátrica y liberadora. Es también una escuela de oración, cuando se inserta en la tradición de la *Lectio Divina* (lectura sistemática de la Biblia hecha en un contexto de oración y fe).

La Lectura Comunitaria de la Biblia es también u*n proceso de reforma y transformación eclesial*. Si es un proceso educativo y un camino de santificación, no puede sino desencadenar un proceso de transformación eclesial. En todas las Iglesias donde este tipo de lectura se realiza, se inicia siempre un proceso de potencialización de la energía espiritual contenida en el Pueblo de Dios; es un proceso de reforma desde abajo, inspirado en la Palabra de Dios. Como decía Pablo en su despedida a los presbíteros de Efeso:

> ...ahora los encomiendo a Dios y a la Palabra de su Gracia, que *tiene poder para construir el edificio* y darles la herencia con todos los santificados [5].

La Lectura Comunitaria de la Biblia genera un proceso de rescate de la identidad de la Iglesia, a partir de la historia de sus orígenes. Se recupera el Canon de las Escrituras como norma de fe y criterio para la reforma de la Iglesia. Este proceso de transformación eclesial se realiza ciertamente con el apoyo del magisterio de la Iglesia y en comunión con sus autoridades.

Por último, el proceso de Lectura Comunitaria de la Biblia anima e impulsa *un proceso de transformación social, cultural y religiosa en la sociedad civil*. Como decíamos al comienzo, la reconstrucción de la sociedad civil, la reconstrucción del Espíritu y la reconstrucción de las Sagradas Escrituras es un proceso continuo y articulado. La sociedad civil no es sólo el contexto original donde se sitúa la Lectura Comunitaria de la Biblia, sino también el punto de llegada dónde la Palabra de Dios, actuante por medio de la comunidad que la interpreta y la vive, despliega toda su fuerza y eficacia liberadora.

4. La Lectura Comunitaria de la Bibliay el cambio de paradigmas de interpretación bíblica

En la Lectura Comunitaria de la Biblia no se trata sólo de trabajar temas nuevos y liberadores; tampoco se trata únicamente de un trabajo de relectura bíblica. Se trata sobre todo de transformar paradigmas dominantes de interpretación de la Biblia. En esta tarea se hace más que nunca indispensable la convergencia del trabajo exegético profesional con el trabajo de interpretación bíblica de las comunidades de base. Se necesita la articulación de la Ciencia y del Espíritu, pues el cambio de paradigmas no es sólo un trabajo intelectual, sino también un cambio de mentalidad y de espiritualidad; implica una transformación eclesial, social y cultural global.

Lo mejor para entender el cambio de paradigmas es dar brevemente algunos ejemplos. Referente a los orígenes del Cristianismo y del N. T. existe el paradigma dominante de Cristiandad, creado por Eusebio de Cesarea en el siglo IV en su Historia Eclesiástica. Eusebio escribe la "historia oficial" del cristianismo para legitimar el modelo constantiniano de Iglesia. En este paradigma Jesús aparece fundando directamente la Iglesia institucional tal como existe posteriormente; se construye una unidad eclesial originaria considerada como verdadera y una diversidad posterior como origen de herejías. Se relaciona unidad con ortodoxia y diversidad con herejía. Esto es falso desde un punto de vista histórico. Sabemos que el cristianismo nació plural desde los inicios y la unidad se construyó a partir de la ortodoxia de la pluralidad. El canon bíblico consagró la pluralidad al aceptar como inspiradas tantas y tan diversas tradiciones y escritos.

Otro esquema falso es el que interpreta en forma historicista los Hechos de los Apóstoles y re-construye los orígenes del cristianismo en el paradigma geográfico y teológico, que va desde Jerusalén a Roma, pasando por Antioquía, Efeso y las otras iglesias paulinas del mar Egeo. En este paradigma se deja de lado la Galilea y la

[5] *Hechos* 20, 32.

expansión del cristianismo hacia el sur (Norte de Africa) y hacia el oriente.

Existen también paradigmas distorsionados sobre los ministerios eclesiales en las iglesias apostólicas. Se proyecta erróneamente en los orígenes apostólicos situaciones claramente posteriores, distorsionando los orígenes de la institucionalización de la Iglesia. Por ejemplo, se toma como directamente apostólico el paradigma ministerial jerárquico de Obispos, Presbíteros y Diáconos. Igualmente erróneo, es la caracterización del ministerio eclesial con el paradigma sacerdotal y sacrificial, tomados de la tradición judía del Templo. Hoy sabemos que esta re-sacerdotalización y re-judaización del Cristianismo primitivo es muy posterior (siglos III y IV).

Un cambio muy fecundo de paradigmas se ha dado desde la perspectiva de la mujer en la interpretación de la Biblia. La reconstrucción de la situación de la mujer en el mundo judío y greco-latino, la situación de ruptura en este contexto del movimiento de Jesús y las comunidades apostólicas y el posterior proceso de re-patriarcalización, ha sido el método comparativo para poder des-estructurar los paradigmas interpretativos del N. T. de tipo patriarcal y autoritario. La concepción de género es una perspectiva teórica indispensable para des-estructurar y re-estructurar las tradiciones bíblicas en nuevos paradigmas, que nos permiten liberar los textos, y las comunidades que los leen, de todo tipo de patriarcalismo y autoritarismo.

Otro ejemplo lo podemos sacar del campo cultural. Es conocido cómo el libro de Josué fue utilizado para legitimar la conquista colonial de América y cómo la crítica anti-idolátrica de los profetas se manipuló para deslegitimar y destruir las religiones autóctonas de estas tierras. Nació así un paradigma hermenéutico colonial que se hizo dominante y que conquistó y transformó la Biblia entera. La Lectura Comunitaria de la Biblia, desde las culturas indias, sumado al trabajo de algunos exégetas con una visión no colonial de la cultura, han podido demostrar la falsedad de estos esquemas interpretativos. Se ha establecido un nuevo paradigma para interpretar el libro de Josué no como conquista, sino como liberación de la tierra; igualmente se ha establecido la relación intrínseca entre idolatría y opresión, y la contradicción entre el Dios de la vida y los ídolos de la muerte, utilizando el paradigma opresión-liberación. Se ha rescatado la Revelación de Dios presente en las culturas y se ha diseñado una evangelización desde las culturas no-occidentales. Todo ésto ha ido permitiendo crear nuevos paradigmas culturales y teológicos de interpretación de la Biblia que no sean coloniales ni centrados en Europa. Algo semejante podemos decir de los esquemas historicistas que excluyen de la interpretación de la Biblia a la naturaleza. Los movimientos ecológicos nos han ayudado a cambiar estos esquemas y a crear nuevos paradigmas de interpretación donde la humanidad y el cosmos forman parte esencial en la Historia de la Salvación. ■

Otros artículos del autor sobre Hermenéutica de la Liberación:

"La Biblia y la Memoria Histórica de los Pobres", en: *La fuerza espiritual de la Iglesia de los Pobres*. San José (DEI) 1988, 2a. ed. 113-124.

"Lectura Popular de la Biblia en América Latina: Hermenéutica de la liberación", en: *RIBLA* (San José, DEI) No. 1 (1988), 30-48.

1492: La violencia de Dios y el futuro del cristianismo", en: *Concilium* (Madrid, Ed. Cristiandad) No. 232 (Noviembre, 1990), 429-438.

"Hermenéutica Bíblica India: Revelación de Dios en la Religiones Indígenas y en la Biblia (Después de 500 años de dominación)", en: *RIBLA* (San José, DEI) No. 11 (1992), 9-24.

"Lectura de la Biblia en América Latina", en: Autores Varios: *Vida, Clamor y Esperanza. Aportes desde América Latina*. Bogotá (Ed. Paulinas) 1992, 143-150.

"Crítica de la Hermenéutica Occidental y Lectura Popular de la Tradición: Hermenéutica del Espíritu", en: *Pasos* (San José, DEI) No 49 (Septiembre-octubre. 1993), 1-10.

REVISTA PASOS

Departamento Ecuménico de Investigaciones
San José, Costa Rica

SUSCRIPCION 6 NUMEROS AL AÑO CON CORREO INCLUIDO

• AMERICA LATINA: $ 18.00 • OTROS PAISES: $ 24.00 • COSTA RICA: ¢ 1,380

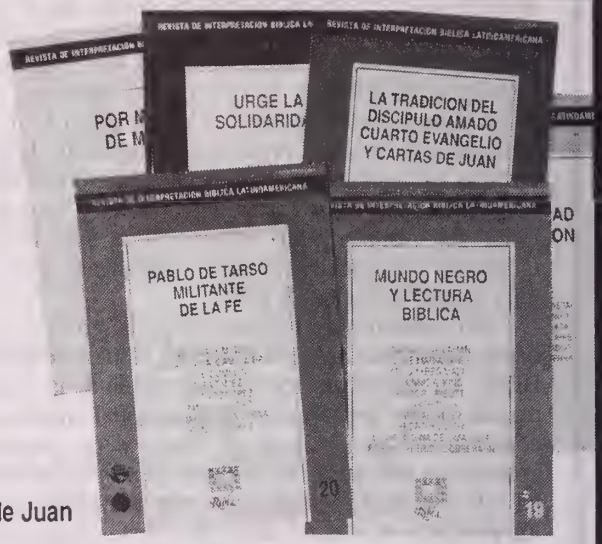
Favor enviar cheque en US$ a nombre de:

EDITORIAL DEI
Apartado Postal 390-2070 SABANILLA San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124 Fax (506) 253-1541

RIBLA

REVISTA DE INTERPRETACION BIBLICA LATINOAMERICANA

RIBLA Nº 1: Lectura popular de la Biblia en América Latina
RIBLA Nº 2: Violencia, poder y opresión
RIBLA Nº 3: La opción por los pobres como criterio de interpretación
RIBLA Nº 4: Reconstruyendo la historia
RIBLA Nº 5-6: Perdónanos nuestras deudas
RIBLA Nº 7: Apocalíptica: esperanza de los pobres
RIBLA Nº 8: Militarismo y defensa del pueblo
RIBLA Nº 9: Opresión y liberación
RIBLA Nº 10: Misericordia quiero, no sacrificios
RIBLA Nº 11: Biblia: 500 años ¿Conquista o evangelización?
RIBLA Nº 12: Biblia: 500 años ¿Conquista o inclusión?
RIBLA Nº 13: Espiritualidad de la resistencia
RIBLA Nº 14: Vida cotidiana: resistencia y esperanza
RIBLA Nº 15: Por manos de mujer
RIBLA Nº 16: Urge la solidaridad
RIBLA Nº 17: La tradición del discípulo amado: cuarto evangelio y cartas de Juan
RIBLA Nº 18: Goel: solidaridad y redención
RIBLA Nº 19: Mundo negro y lectura bíblica
RIBLA Nº 20: Pablo de Tarso. Militante de la fe



Pedidos a:
EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070 Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541

CONTAMOS CON EXISTENCIA DE TODOS LOS NUMEROS PUBLICADOS

PASOS

DEPARTAMENTO ECUMENICO DE INVESTIGACIONES

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070 Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541

IMPRESOS

VIA AEREA - AIR MAIL